

GYÖRGY LUKÁCS

MARX, ONTOLOGÍA DEL SER SOCIAL

AKAL / BÁSICA DE BOLSILLO

AKAL BÁSICA DE BOLSILLO 134

György Lukács

Marx, ontología del ser social

Maqueta: RAG
Portada: Sergio Ramírez

Título original:
«Marx, Ontologie», capítulo IV de la obra Die Ontologie de gesellschaftlichen seins

Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España

Tel.: 918 061 996
Fax: 918 044 028

www.akal.com

ISBN: 978-84-460-2663-1
Depósito legal: M. 40.915-2007

Impresión: Fernández Ciudad, S.L.
Pinto (Madrid)

György Lukács

Marx, ontología del ser social

Edición de
Manuel Ballestero



Introducción

Sólo aliándose con la política, la filosofía actual podrá ser verdadera.
Marx

Sólo poniendo en duda los viejos conceptos
podemos superarlos, reteniendo el rico contenido,
y sólo dudando conquistaremos lo nuevo y lo mantendremos vivo.
Havemann

El texto que presentamos en esta Introducción es el capítulo IV, «Marx: Ontologie», de la obra póstuma de György Lukács *Ontologie des gesellschaftlichen Seins*[1]; la obra utilizada para la traducción es la publicada en Sammlung Luchterhan; con esto queda en claro que se encuentra contenido en un texto, que ocupa 1.500 páginas, dos gruesos volúmenes y cuya traducción, no hemos emprendido, porque evidentemente desborda nuestras fuerzas; sólo el trabajo de un equipo de investigadores puede llevar a cabo esa ingente tarea. Hemos traducido con el propósito de dar a conocer a nuestros amigos y camaradas una parte decisiva de Lukács en su reflexión sobre Marx.

---

[1] G. Lukács, *Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, Luchterhand, Darmstadt y Neuwied, 1971.

Decimos todo esto, para indicar que la más amplia fundamentación del texto aquí traducido puede exigir una reflexión de la obra en su totalidad, sin que por ello lo aquí presentado aparezca como fragmentario o incompleto, pero su más exhaustiva transparencia puede exigir la reflexión de toda la obra, incluidos los Prolegómenos redactados más tarde para contestar a las objeciones de algunos de sus discípulos (Agnes Heller, Markus, etc.); todo esto nos lleva a justificar nuestro intento.

Hace varios años leímos este capítulo y nos pareció tan explícito y decisivo para una comprensión en profundidad del pensamiento de Marx, que le dedicamos las páginas de una reseña en la revista *Utopías, Nuestra Bandera*[2]. Lo que entonces extraje de ese texto, de su arquitectura y conceptualidad sigue siendo una apreciación, creo, acertada; que a aquel intento le faltase la más mínima atención, puede atribuirse a lo defectuoso de mi exposición o también a la desatención originada en enraizados prejuicios frente a la obra de Lukács; es ésta una cuestión que merece consideración más detallada.

El entendimiento pragmático del quehacer político en nuestro país, tiene historia y raíces muy profundas; un investigador como Maravall, da prueba de ello en su trabajo sobre el pensamiento político español del Siglo de Oro, en el que, los aforismos y recetas de «cocina» política, son interpretados en términos de «realismo»; tampoco el concepto que se tiene de lo «político» está desligado de la práctica socio-política de una nación[3]. Cierta mediocridad llega a confundir realidad y posible cambalache, inclinación que en cuanto a entender la profundidad teórica de los planteamientos de Lukács, se vio reforzada por la apreciación de Kostas Axelos, quien en el prefacio a *Historia y conciencia de clase*[4], llega a hablar de «lamentable *Zerstörung der Vernunft*»; más tarde los desarrollos polí-

---

[2] *Utopías, Nuestra Bandera,* Madrid, 1992.

[3] Cfr. G. Lukács, *Zerstörung der Vernunft*, Dietz , Berlín, 1955, p. 42. Acerca de la vía prusiana de desarrollo, un pacto de la burocracia semi feudal…y los intereses de la burguesía en concordancia armónica con la monarquía.

[4] G. Lukács, *Histoire et conscience de classe*, París, Minuit, 1960.

ticos en España han anemiado la facultad de juzgar en el ámbito político, y el «sambenito» de estalinista cayó sin más sobre toda la obra de Lukács.

En medio de la ofensiva neoliberal consecutiva al desplome de la URSS, esa caracterización del pensador húngaro, una de las más sólidas luminarias de la Europa del siglo XX, y su larga y muy seria reflexión en torno al pensamiento de Marx, llegó muy oportunamente, y la apreciación de Axelos logró una credibilidad absolutamente infundada.

Esa caracterización no resiste a la simple lectura de la primera obra propiamente marxista de Lukács. En 1922, época de la composición de la obra, Lukács llama la atención sobre que «puntos centrales» del método de Marx «han caído en olvido», recordando que «el centro vital de este método, la dialéctica, *se ha vuelto difícil*».

Lukács escribe esta reflexión en momentos de grandes tensiones ideológicas en el movimiento comunista[5]; y no son casuales los ensayos dedicados en esta obra a la obra y a la reflexión teórica de Rosa Luxemburg; también es de recordar la carta de Lenin de agosto de 1921 al DKP[6]; estos datos y sobre todo el equilibrio teórico general de *Historia y conciencia de clase*[7] aventan cualquier duda o interesada sospecha que pueda tener origen en la imprecisa y grosera apreciación de Axelos en lo que concierne al *Asalto a la Razón*[8].

En este punto preciso del juicio de Axelos, se desvela un problema de gran calado: Axelos parece no haber captado con claridad el método: que la crítica de lo ideológico, en tanto que *momento dialécticamente* inserto en la totalidad histórico-social, tanto Lukács como Marx y Engels lo han aplicado; más tarde trataremos detenidamente la diferencia respecto al «monolítico» de la «vulgarización»[9].

---

[5] Cfr. R. Medvedef, *Le Stalinisme*, París, Le Seuil, 1971, p. 68.

[6] *Materialsammlug, Volk und Wissen,* Berlín, Verlag, 1972.

[7] G. Lukács, *Histoire et conscience de classe*, cit.

[8] Citamos por la edición Dietz , Berlín, 1955, cuando indicamos el vol. I-II, se trata de la *Destruction de la raison*, ed. Fr., París.

[9] G. Lukács, *Histoire et conscience de classe*, cit., p. 63.

Por todas estas razones y para mejor calibrar el alcance teórico del trabajo de Lukács, me ha parecido oportuno, antes de entrar en el comentario de los pasajes centrales de la *Ontología*, reflexionar algunos aspectos de *Historia y conciencia de clase*, no por motivos eruditos, sino porque en los momentos iniciales del estudio del marxismo, como Lukács indica en el posfacio autocrítico de 1967, en ese texto de juventud se orienta, en medio de oscuridades a una tematización del pensamiento de Marx lejos de cualquier sacrificio *a la interpretación formal, a-histórica y metafísica*. En efecto Lukács escribe «es imposible tratar el problema de la *dialéctica concreta e histórica*, sin estudiar de cerca al fundador de este método, Hegel y sus relaciones con Marx» y recuerda la advertencia de Marx, de no tratar a Hegel como «perro muerto». Es claro que la evocación de Hegel se realiza desde la afirmación de una «dialéctica concreta e histórica» quedando en entredicho los lugares comunes de «obra hegelianizante», ya que la dialéctica se entiende en términos de conexiones histórico-concretas, y que de antemano se guarda de cualquier tratamiento lógico y abstracto de las mismas; la concepción de los partidos comunistas teóricamente se instalaba en las *situaciones reales*[10]. Lukács inmediatamente cita la carta de Marx a Engels, de 7 de 11 de 1868, donde refiriéndose a Dietzgen, dice: «es una lástima para él no haber estudiado a Hegel». Situado en el corazón de la cuestión Lukács lleva a cabo la crítica de la fórmula hegeliana que lo «falso es un momento de la verdad», y corrige en profundidad: «en la pura historización de la dialéctica, esta constatación de Hegel se dialectiza a su vez: lo falso es un momento de la verdad en tanto que falso y en tanto que no falso», con lo que no sólo cambia la relación, sino *también la índole de lo falso*.

Esta doble dialectización de la constatación de Hegel significa que la unidad de lo falso y de lo verdadero, en el plano del despliegue

[10] Cfr., N. Tertulian, *Introduction au Journal 1910-11*, Payot, Rivages, 2006, p. 8. «La distance critique… ne l'empêchait pas de considérer comme stations décisives sur le chemin de sa pensée.» No me parece inoportuno decir que las autocríticas de Lukács, en su larga y nunca renegada vida de militante, constituyen una crítica interna y dinámica, una auténtica *Aufhebung* que rectifica las posiciones teóricas, y de manera precisa las concepciones «mesiánicas» expuestas en *Historia y conciencia de clase*.

histórico asume nuevo contenido sobrepasando la dialéctica abstracta e incompleta del tratamiento de Hegel, que unifica diferencias, cogido todavía en lo lógico-abstracto, para pasar a la más compleja del proceso real. Lukács no lo hace, pero podría aducirse la crítica de Marx a lo lógico de Hegel en lo que respecta a su pensamiento del organismo político del Estado: «Hegel capta la sociedad, la familia en «absoluto» *(überhaupt),* y la persona moral no en tanto que *realización de la persona real, empírica*»[11].

Lukács indica luego con nitidez[12] que en «dialéctica materialista, los conceptos son figuras *de pensamiento de realidades históricas*» y que su forma unilateral y abstracta es también parte, momento de la unidad verdadera, con lo que la configuración simple y formalmente lógica se encuentra instalada en un proceso real, adquiriendo en ése la rugosidad y sustantividad de su materia.

Esto se encuentra en íntima relación con la relevancia que adquiere la noción de totalidad en el proceso, que no se despliega por la tensión autónoma conceptual y lógica, sino por el desarrollo de la realidad misma. Se abre por eso el problema de la relación de la teoría y de la praxis [13]; y no sólo, dice, que la teoría se «apodera de las masas», sino que se debe esclarecer «la esencia práctica de la teoría desde la teoría misma, a partir de la «relación que establece con su objeto»[14]; y tal práctica material está lejos de la teórica hegeliana, como acentuará y fundamentará más tarde, en el posfacio de 1967, pero aquí ya latentemente esbozada, sólo latentemente; el vector práctico interno a la dialéctica materialista la desplaza fuera del marco puramente conceptualista y abstracto de la *Fenomenología* y se sitúa en el de entidades sustantivas. Este materialismo prepara el más tardío enfoque ontológico aunque no le es idéntico, ni la posición de 1922 es la que se desprenderá del análisis ontológico.

---

[11] Marx, Engels, Werke (en lo sucesivo citado como MEW), *Kritik des hegelschen Staatsrechts,* Berlín, Dietz, vol. I, pp. 240-241.

[12] Lukács, G., *Histoire et conscience de classe*, cit., p. 15.

[13] *Ibid.*, p. 18.

[14] *Ibid.*

Estas posiciones de arranque, en las páginas de *Historia y conciencia de clase* son testimonio de que Lukács, desde la materialidad del proceso histórico-dialéctico, sondea al margen del logicismo formal y hacia un entendimiento ontológico del pensamiento dialéctico de Marx. A pesar de no haber teorizado todavía esa orientación a la praxis desde el trabajo humano y en eso es perfectamente ajustada la autocrítica de 1967, que abre, en efecto, un nuevo curso teórico.

Tal es la conexión dialéctica que en medio de rupturas liga los escritos teóricos de Lukács[15]; en cuanto a la articulación de las nociones –trabajo praxis–, no puede hablarse de abandono de la idea inicial, sino de aprehensión más profunda siempre en la ya mencionada línea de militante comunista; en ambos trabajos, separados por un lapso de medio siglo, la crítica de la abstracción idealista –lógico– gnoseológica en las ciencias modernas y de la *deformación metafísica* y *dogmática del pensamiento de Marx* ocupan un lugar central.

Para la crítica del logicismo y del *procedimiento filosófico* puede aducirse el pasaje decisivo de Marx: «*no la lógica de la cosa, sino la cosa de la lógica* es el momento filosófico»[16].

Historia y conciencia de clase se centra en la reificación *(Verdinglichung)* de la conciencia, en la reificación fetichista de la realidad y en *la manipulación* a que en este marco *histórico-social* se presta la logización racionalista abstracta: el procedimiento racionalista, arrancando de la posibilidad formal de calcular los contenidos de las formas... debe definir esos contenidos como inmutables, dentro de cada sistema de relaciones en vigor, *negando de antemano la producción histórica de nuevos* contenidos. Frente a esta concepción de un universo fijado, ontológicamente suprimido en las conexiones formales, Marx, enraizado en el pensamiento del proceso real, escribe: «comprender no consiste, como en Hegel, en reconocer por doquier la determinación del concepto lógico, sino en *aferrar las conexiones legales del desarrollo histórico concreto* de los procesos».

---

[15] Cfr. N. Tertulian, *loc. cit*; hay en verdad variaciones de enfoque ya que la praxis remite a su fundamento ontológico; el trabajo.

[16] MEW, *op. cit.,* vol. I, p. 216.

Fundamento ontológico de las conexiones categoriales y del todo que el neopositivismo había anulado en su posicionamiento de base; desde estas premisas críticas, aducimos páginas esclarecedoras del *Lehrbuch* de Windelband-Heimsoeth[17]; cuando examinan la situación de la filosofía en el siglo XX y en particular la incidencia de la «Crítica» restringida al método del conocimiento, desbaratada por Hegel, en el *Vorrede a la Phänomenologie,* los autores escriben[18]: «la *forma transcendentalmente restringida* de la cuestión jamás puede pensar con justeza *ni juntamente* valor y realidad, valoración y vivencia, experiencia, libertad y realidad de la vida», y en los neokantianos de la escuela de Marburgo: «la realidad, el dominio objetivo de la experiencia se desgaja de la ciencia [...] de manera que toda la conciencia y el pensamiento, la idea, el valor se instalan en su abstracción». Este neopositivismo en sentido gnoseológico, especialmente en Austria, ha tomado la posición firme, que «un conocimiento auténtico, sólo puede encontrarse en la reflexión de su investigación, y todas las cuestiones de realidad y acerca del ser, las entiende como simples pseudo problemas metafísicos; el hombre, la historia, se ignoran».[19]

En ese marco y ante tales restricciones[20] es cómo Lukács pensó la posibilidad y la necesidad metodológica de realizar la crítica de ese cientismo; planteando el conocimiento de la «totalidad»[21].

La decidida orientación a la dialéctica de una praxis histórica y material, objetiva, es un primer paso dado en la dirección de los problemas ontológicos.

El pensamiento de la praxis de los hombres en la objetividad (el trabajo), el movimiento histórico de sus modalidades como consecuencia de esa praxis, la consideración dialéctica de esas totalidades activas y móviles, tales son los carriles en los que se instala un pensamiento que intenta captar ese todo en su movimiento, y que

[17] J. B. Mohr, Tubingen, 1935.
[18] *Lehrbuch*, p. 576.
[19] *Ibid.*, p. 572.
[20] Cfr., *La Destruction de la raison, op. cit.*, vol. II.
[21] G. Lukács, *Histoire et conscience de classe*, cit., p. 47.

plantea desde él la consideración dialéctica de lo real y de lo ideal, superando la unilateralidad y la aludida restricción metodológica y formal del neopositivismo lo mismo que la de un «objetivismo» sociologista vulgar. En *Historia y conciencia* ya escribe:

> Lo que hay de decisivamente nuevo es que el sujeto no es ni el espectador inmóvil de la dialéctica objetiva ni el dueño de las posibilidades ideales del pensamiento [...] así nace una lógica [...] enteramente nueva: *la lógica del concepto concreto* [...] lo verdadero es aprehendido no sólo como sustancia, sino también como sujeto, cuando el sujeto y su objetividad se encuentran en una relación *práctica y móvil en la que* se instalan todos los contenidos[22].

Con estas consideraciones queremos fundar y hacer hincapié en la visión del proceso teórico de Lukács como uno que en sus diversas autocríticas se ahonda y se confirma en su enraizamiento marxista, asumiendo las modificaciones que en su interior sufre el proceso teórico y político real; ni dispersión ecléctica ni oportunidad tacticista, sino profundización en los principios; largo y fecundo proceso de elaboración que incluye textos de la relevancia del estudio detallado y radical del irracionalismo nacional alemán –de Schelling a Hitler– y los análisis luminosos del *Joven Hegel* por no citar más que lo esencial; la crítica determinada y austeramente teórica de la teorización y de las prácticas del estalinismo ya están presentes en los primeros textos; pero no sólo esto sino indicar que en *Historia y conciencia de clase* ya se desarrolla una reflexión crítica del formalismo lógico-gnoseológico que Herbert Marcuse llevó a cabo decenios más tarde; Lukács además individualizó los puntos en que ese logicismo formal corresponde a procesos material-reales del capitalismo; «el ideal epistemológico de las ciencias de la Naturaleza, aplicado a la evolución de la sociedad, aparece como instrumento de *combate de la burguesía*»[23]; Marx ha hablado, en efecto de la «lógica como del dinero del espíritu», en la que «la determinación real,

---

[22] MEW, *op. cit.*, p. 180.
[23] G. Lukács, *Histoire et conscience de classe*, cit., p. 29.

devenida indiferente y por ello de esencia irreal, alienada del pensamiento abstracto tanto de la Naturaleza como del hombre»[24]. Equivalencia de los procesos lógico-abstractos y de la práctica real del capitalismo, que en sus cálculos «evapora» el contenido «valor de uso» de la mercancía en la «propiedad teológica», el valor de cambio, donde Marx realiza una crítica histórica y simultáneamente teórica de tales procedimientos, lo que trae consigo la puesta en valor de los contenidos materiales (ente en tanto que ente) para el conocimiento.

Ese repliegue y el desprecio de lo ontológico, para recluirse en la aparente seguridad de la crítica del método del conocimiento, como dice en *Historia y conciencia de clase*, corresponden «a la estructura reificada de la filosofía moderna»[25]. Lukács reflexiona el lazo que existe entre los problemas teóricos y los ontológicos, rechazando «la equivalencia ingenua y dogmática entre conocimiento racional, formal y matemático y nuestro conocimiento»[26].

Como muy bien expone N. Tertulian[27] «si las únicas certezas científicas pertenecen al campo de la lógica y de la teoría del conocimiento, los problemas ontológicos, pueden muy bien confiarse a la religión. La teoría medieval de la «doble verdad» encuentra en esto un punto de apoyo», coincidiendo en su argumentación con el contenido de las primeras páginas de Lukács en «*Prolegomeni*»[28]. Tal es la conclusión de Wittgenstein al final del *Tractatus*: «nuestros problemas vitales ni siquiera se han tocado», por todo esto se rechaza cualquier intento solo lógico o gnoseológico de crítica de la religión; como Lukács interpreta, la reflexión de Wittgenstein expone la autodestrucción de las certezas neopositivistas, por el dualismo en que coexisten lo lógico formal y lo eterno y abriéndose a la alienación religiosa. La reflexión de Lukács entiende las catego-

---

[24] K. Marx, *Oekonomisch-philosophische Manuskripte*, Berlín, Reclam, 1974, p. 232.

[25] *Ibid.* p. 144.

[26] *Ibid.*

[27] N. Tertulian, *La rinascita dell'Ontologie*, Roma, Riuniti, 1986, p. 21.

[28] G. Lukács, *Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale*, Nápoles, Guerini Associati, 1990.

rías como articulaciones inmanentes del ser («determinaciones de existencia»), para cerrar ese hiato.

Las primeras páginas del texto de nuestra traducción, de modo tensamente conciso, recorren dicha temática; la necesaria disociación de lo lógico y de lo ontológico, confundida en Hegel, *por razones de sistema*, y que el muy joven Marx en sus primeros trabajos, todavía no podía metodológicamente dominar. Lukács pone no obstante de relieve lo decisivo de la Disertación doctoral donde el joven Marx se levanta contra la crítica exclusivamente gnoseológica de Kant frente al «argumento ontológico» y llama la atención acerca del específico modo de existencia social de «los dioses griegos» y sobre su «eficacia histórico-ontológica». En esta última afirmación queda claro que Marx no concede existencia alguna a los dioses, pero de su eficacia histórica se deriva cierto modo de «existencia social». Marx refuta el alcance de la crítica sólo lógica y gnoseológica de Kant, y Lukács con gran perspicacia teórica, en una nota, se abre a más tardías y muy maduras consideraciones acerca del papel esencial social que desempeña «el dinero ideal» en la circulación de las mercancías; desde estos primeros pasos de su análisis Lukács rompe decididamente con la concepción materialista vulgar acerca de la existencia o no de las «representaciones sociales» y con su análisis en términos sólo gnoseológicos.

En los momentos iniciales del cuarto capítulo de la obra conjunta se perfila ya la configuración teórica del materialismo dialéctico y de la materialidad del ser social, que entre sus momentos inmanentes incluye idealidad y representación. Partiendo de estos resultados analíticos, Lukács puede sentar: «la prioridad de lo ontológico respecto al conocimiento, no sólo se refiere al ser en general, sino que la objetividad en su estructuración concreta, en su ser en-sí, es de la más alta importancia; tal es la posición filosófica de Marx en los *Manuscritos*»[29].

La inserción del carácter ontológico de las categorías del ser social frente a su índole restringida sólo lógica, *separada del modo históricamente concreto* de su existencia, se conjuga aquí con la reva-

---

[29] G. Lukács, *Ontologie des gesellschaftlichen Sein*, cit., p. 26.

lorización teórica los escritos de Marx de 1844 en París; en ellos se plantean con fuerza aspectos del ser social (trabajo alienado, su separación respecto a las condiciones de trabajo, su *Trennung*)[30]; esta determinación «alienada» del trabajo no puede pasarse por alto en función de una más precisa elaboración de la noción sólo de teoría económica de la plusvalía, y borrándose las condiciones ontológicas, que le subyacen.

En ese distingo estriba el análisis ontológico de Lukács; por eso a continuación señala que en el conocimiento y en la realidad misma», «el proceso de ésta, consiste en recíprocas interacciones de tales elementos concretos, reales en el marco de la totalidad»[31] y Lukács elucida la *necesidad de distinguir «esta prioridad ontológica y la gnoseológica»*.

Apoyándose en esa distinción esencial, Lukács inmediatamente elabora los principios de construcción de *El Capital*: «que se trata de un proceso de abstracción a partir del cual... por la resolución de esas abstracciones... se da acceso a la aprehensión fundada de la totalidad», la interacción de lo económico y de lo extraeconómico, nueva y peculiar síntesis que liga orgánicamente ontología-histórica...con el conocimiento de sus leyes»[32].

En efecto, «el valor es una facticidad económica, no un axioma para deducir determinaciones», estableciendo rotundamente la génesis histórica, fáctica del mismo, frente a su índole sólo teórica. Ese enraizamiento del valor y de su proceso genético en el trabajo social, será decisivo en el análisis del carácter de los valores, que se conexionan con lo «útil», por mucho que históricamente y en posiciones desarrolladas, como en el caso de Kant, se rechace, estando circunscritos en la facticidad histórica, sin desgajarse en una producción sólo «ética».[33]

---

[30] K. Marx, *Oekonomisch-philosophische Manuskripte*, cit.; «por consiguiente sólo para el trabajo la separación respecto al capital y a la propiedad, es una abstracción necesaria y negativa».

[31] G. Lukács, *Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, cit., pp. 29-30.

[32] *Ibid.*, p. 37.

[33] *Ibid.*, pp. 80 ss.

En los pasajes que ahora comentamos y en relación con el problema anterior, se despeja una cuestión novísima, la de la conexión de leyes e historia, superando la antinómica de la historia en tanto que *einmalig*, «sólo una vez», ya que esa facticidad «orienta más allá de la facticidad»; Lukács llama la atención sobre «este punto candente de importantísimas tendencias», frente a su índole supuestamente sólo teórica; como Lukács ampliamente expone en *Prolegomeni*[34] «en *El Capital* se ha investigado el valor como primera categoría en la que se da el esbozo general de la historia de la realidad económica y su fecundidad, ya que orienta a lo más importante en el ser social, la socialidad de la producción», esta categoría añade «no es una deducción lógica en la descripción inductiva de las etapas históricas, sino una nueva y original síntesis que une orgánicamente une ontología histórica del ser social con el descubrimiento de sus leyes concretas y esenciales».

Se trata de una abstracción ontológicamente fundada, tal es el procedimiento metódico fundado histórica no lógica, ni axiomáticamente; las conexiones y nexos que ontológicamente se desvelan, tienen primacía sobre las que se establecen en el plano sólo lógico.

La reflexión de esta emergencia material del valor, profundiza en el alcance de esta categoría: «un proceso cuyos momentos señalan el camino que culmina en categorías (como el valor), que ya se han desprendido de su naturalidad material», y añade; «que la ontología del ser social debe considerar que las dos capas (utilidad y valor) son productos del trabajo humano, del mismo modo que las categorías de las que se ha evaporado toda materialidad»[35] y en lo que concierne al dinero se puede hablar de esta lógica ontológica, porque «la abstracción del trabajo está ontológicamente en el trabajo mismo».

Precisamente en este punto se superan las limitaciones del materialismo vulgar e inmediatista para el que el valor, desprendido de su génesis laboral, resultan aporías teóricas; el materialismo dia-

---

[34] *Ibid.*, p. 30.
[35] *Ibid.*, p. 39.

léctico no tiene nada en común con el supuesto metafísico de una *substantia* que se escinde en atributos que no se identifican[36].

En el valor como categoría social, aparece el fundamento elemental del ser social, el trabajo; Lukács habla de la «inseparable conexión ontológica con esta base material y de su ininterrumpida superación [...] en el sentido de una socialidad pura [...] el valor mismo desprendido de su materialidad»; *ambos lados deben seguir unidos en la dialéctica del valor*. Y esto contra la antinomia burguesa de lo natural y de lo social. El desgarro de esa conexión vuelve incomprensible lo específico del ser social. Esta dialéctica de lo material que progresivamente avanza hacia lo social, es incomprensible para la intuición primitiva de la realidad, que concibe la materialidad sólo en tanto que «cosa» *(Verdinglichung)*, atribuyendo la operación sintética a la conciencia, al modo kantiano.

El proceso de socialización y de la relación cada vez más desarrollada del valor de uso y del valor, la transformación del trabajo concreto de un objeto, en el trabajo abstracto creador de valor, no se funda en una propiedad del conocimiento, sino en la «emergencia de una nueva categoría del trabajo mismo en su socialización creciente».[37]

Estos conjuntos sustantivos del ser social, ignorados en su facticidad por la moderna ciencia abstracta, los transforma en «cosas», en fetiches, identificando «exteriorización» y «alienación», y el valor es desgajado de su base material.

* * *

Tras estas consideraciones, en las que Lukács contrapone el análisis ontológico del ser social al que se funda en categorías en base gnoseológica, Lukács pasa a la reflexión de la construcción de *El Capital,*

---

[36] Cfr. Überweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Basilea-Stuttgart, das Altertum, 1926.

[37] G. Lukács, *Ontologie des gesellschaftlichen Seins,* cit., p. 39.

> obra en la que el complejo de contradicciones instalado en el valor, se despliega en categorías decisivas como el Dinero; la lógica ontológica que lo deriva del valor, no se reduce a un proceso de pensamiento, se trata de una *necesidad del ser;* cristal de un proceso real (ni dios ni mito), por lo que su supresión es cosa de un proceso productivo, de una superación real, ontológica[38].

Conforme a la concepción materialista, el fundamento del método científico exige la prioridad de lo ontológico, del que lo pensado es representación mental y a la filosofía le concierne el papel de control metódico y la crítica de las generalizaciones.

La generalización filosófica no debilita la exactitud científica de los análisis sino que los encaja en una conexión necesaria para la comprensión de la totalidad; tales generalizaciones simplemente esbozan la totalidad a partir de lo singular[39]. En este marco de precauciones gnoseológicas, las leyes «son síntesis que la realidad hace surgir a partir de actos prácticos singulares, *resultados no pasivos* sino transcendentes, que van más allá de sus posibilidades de comprensión y que la teoría fija». En este contexto, lo ontológico y material tiene la primacía sobre la elaboración pensante de las configuraciones, y a las que sirve de base y de referencia objetiva. Lukács refuta desde la auténtica articulación del conocimiento y de su relación con lo objetivo práctico y singular, las exigencias de una «moral de la responsabilidad» fundada en la previsión de las consecuencias[40].

Esas son las condiciones de la aparición del principio de la dialéctica del valor; y que aparece como incomprensible y *Fatum* hostil.

Todo esto ya habla a favor de la íntima relación de la teoría social con la praxis no sólo porque «la teoría es para la acción» sino de forma interna a la teoría[41] histórica y alejada de cualquier pragmatismo. Marx mostró que toda praxis tiene relación con la conciencia. Se trata de un acto teleológico en el que la finalidad de la

---

[38] *Ibid.*, p. 49.

[39] *Ibid.*, p. 42.

[40] Cfr. *La Destruction de la raison*, II, *op. cit.*

[41] G. Lukács, *Histoire et conscience de classe*, cit., p. 18.

realización precede, tanto objetiva como temporalmente; y de esta relación eminente en la *teleologische Setzung* del trabajo humano «no se sigue un saber acerca de las consecuencias de cada acto»[42]. El obrar social, económico de los hombres establece fuerzas, tendencias que surgen exclusivamente de la praxis humana, cuyo sentido puede ser ininteligible para sus productores»[43].

«No lo saben, y sin embargo lo hacen», esta afirmación de Franklin, dice Lukács a la zaga de Marx, es fundamental para la economía, pero en transición gradual de la ciencia a la filosofía va más allá y engloba todo lo que ocurre en el ser social y en la conciencia; si se establece esta relación entre la praxis y la conciencia, los fenómenos de alienación y de fetichismo aparecen como autoproducciones de una realidad no entendida, no como expresiones misteriosas.

Dos puntos teóricos parece necesario retener en el centro de la atención: primero la referencia ontológica al proceso histórico real y a sus conexiones reales que constituye el contenido de las leyes acerca del ser social; en segundo lugar la índole práctica y alternativa de los actos singulares y de las posiciones teleológicas que estas comportan; las alternativas se establecen dentro del proceso que ellas desencadenan, siendo actos prácticos que determinan, determinados a su vez por su contenido; Marx ha escrito: «los hombres hacen su historia», a diferencia de lo que sucede en la Historia de la Naturaleza; no se encuentran encadenados en una serie causal, ellos mismos, alternativamente abren el cauce del proceso de una libertad emplazada, no reducida a simple conciencia de la necesidad, y el necesitarismo retrocede, y la necesidad misma se determina y es asumida en la *Teleogische Setzung* y se modifica, se desplaza.

Nicolas Tertulian en la Introducción a los ya mencionados *Prolegomeni* habla de la necesidad y de la forma finalizada, célula de

[42] G. Lukács, *Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, cit., p.42; H. K. Wells, *Pragmatism, Philosophy of Imperialism*, Lawrence and Wishert, London; 1954; G. Nowack, *Pragmatism gegen Marxism*, 1975.

[43] G. Lukács, *Ontología*, véase la presente obra.

lo que encontramos en el análisis del trabajo por Marx, en el que «no sólo se efectúa una transformación de forma en lo natural; el trabajador realiza en lo natural *(ausser ihm),* al mismo tiempo su finalidad»[44].

Es desde esta consideración ontológica del trabajo humano, como Lukács esclarece el proceso del desarrollo social[45] y de la superación de los límites naturales, así como la elucidación del capitalismo en Marx, con retrospectivas continuas de las formaciones primitivas. En este proceso de superación de los límites naturales en el que se preserva la base orgánica, emergen categorías correspondientes a una socialidad predominante (el valor ya lo es) como la plusvalía relativa que hace posible una más intensa explotación del trabajo en medio de un alza del salario real. En este proceso, que refuta la tesis de Kautsky del «empobrecimiento absoluto» y de irregularidades determinadas desde el ser social, no dominadas conceptualmente por el marxismo vulgar, las categorías superan su originaria ligazón y adquieren más acusado carácter social, aunque el valor siempre queda ligado al valor de uso[46]; Lukács significativamente añade, *la Naturaleza se preserva en formas continuamente superadas*. Por la intervención decisiva de las posiciones teleológicas se establecen marcos liberados del necesitarismo mecánico y en las conexiones de lo natural se abren espacios de la actuación de lo extraeconómico (los elementos «culturales» que determinan la duración de la jornada de trabajo): «el obrar social, económico de los hombres instaura fuerzas, tendencias que surgen exclusivamente de la praxis humana, cuyo modo de ser... es ininteligible para su productor»[47].

Dentro de la praxis material se eleva la posibilidad de conceptuar esa actividad creadora de los hombres, y el hecho de establecer estas conexiones, coloca la concepción propiamente marxista fuera de un vulgar economismo, sin aditamentos de valoraciones propiamente subjetivas; las categorías económicas encuentran su

---

[44] *Das Kapital*, Dietz, Berlín, 1953, 186.
[45] G. Lukács, *Ontología*. véase la presente obra.
[46] *Ibid.*
[47] *Ibid.*

centro en el hombre, y su colocación en el centro del ser social es objetiva[48]: se trata pues de la fundamentación ontológica verificada de las aserciones tanto científicas como filosóficas; es decir, el enfoque ontológico de los procesos del ser social comporta, por la concepción de la actividad de los hombres la unificación de las afirmaciones científicas y de las generalizaciones filosóficas. Y Lukács concluye: «esta unidad es una efectividad fundada de audaces generalizaciones filosóficas, y constituye la atmósfera de la primera parte de *El Capital*»[49].

«Esta parece un reflejo de la realidad, no un experimento abstracto, y eso se debe al carácter de lo lógico de esa abstracción...que pone de relieve los fundamentos del cambio de mercancías». En esta reducción abstractiva a lo esencial, los elementos económicos y los extraeconómicos entran sin desfigurarse, mientras que una abstracción no ontológica de lo empírico, lleva a una deformación».[50] Esta abstracción «se apoya en la cosa misma, en la esencia ontológica de lo tratado». Lukács en este punto sobre la «cosa misma» recoge la orientación central de la crítica de Hegel a la concepción formalista de las categorías y de la abstracción en Kant; la de Marx se funda en la atención al proceso histórico real: de los artículos de la *Neue Rheinisieche Zeitung* «el robo de leña» a la *Crítica a la teoría del estado de Hegel* (historia contra la pura especulación de la historia). A partir de esta consideración, Lukács emprende el análisis del modo de construcción de *El Capital*, que «sobre la base de la abstracción (el cambio de mercancías), injerta nuevos elementos, nuevas categorías hasta que esté comprendida la economía conjunta del ser social»[51].

Marx, por mucho que en el primer libro la sociedad entera forme el telón de fondo, «las exposiciones centrales siempre captan actos individuales», indicando de manera expresa que «la primera exposición ha sido una abstracta, formal del fenómeno»[52].

---

48 *Ibid.*
49 *Ibid.*
50 *Ibid.*
51 *Ibid.*
52 *Ibid.*

La abstracción capta formalmente el proceso real de los actos individuales: la venta (W-G), no incluye en modo alguno la compra (G-W), que aparece lastrada de «casualidad insuperable» y que muestra el modo diferente del proceso global de las leyes que conciernen al todo económico. Es por esa inconexión entre los actos de compra y de venta de las mercancías, por lo que queda en claro que la ligazón por la ley del valor no basta, que en el cambio es necesario tener en cuenta el valor de uso, es decir que el camino de los actos singulares hacia el conjunto, no representa una nueva y más amplia abstracción como es de costumbre en los modos modernos de pensar, sino al contrario la supresión de determinados límites formales de la abstracción y un acercamiento a la conexión de la totalidad concreta. Este acercamiento lo es a la relación, existente entre los actos singulares, el valor de uso y el consumo real, conexión en la que se suprime la abstracción formal que tenía lugar en las fórmulas (W-G), (G-W), en cuyo proceso, el dinero *(Geld)* mercancía universal parece suplantar definitiva y radicalmente las diferencias que se enfrentan en los procesos reales; el dinero desempeña, como Marx ha visto en otros lugares, el papel de unificación formal y lógica de las diferencias. Es ésta una primera y fundamental elucidación del subtítulo de la obra de Marx: *Crítica de la Economía política* que manifiesta y resalta los antagonismos y desgarros que ciertas teorías económicas metodológicamente pasan por alto o borran; por eso la obra de Marx es «crítica ontológica de la economía política» no simple contraposición a la economía burguesa, ni simplemente lógica contra lógica.

Tal es el sentido profundo de la advertencia de Lukács, que Marx no ha elevado una nueva teoría económica, en tanto que ciencia particular, sino un universo crítico y dialéctico del cuerpo de aquélla. Lukács recoge de este modo las iniciativas de la «época de oro» de la economía soviética[53].

Es desde estas perspectivas que se acercan al funcionamiento en sí del ser social, como Lukács enfoca el análisis y la valoración del proceso de la reproducción ampliada, y concluye[54]: que tampoco

---

[53] Cfr. I. Rubin, *Ensayos sobre el valor* , Pasado y Presente, nº 27.

[54] G. Lukács, *Ontología,* véase la presente obra.

aquí se trata de la descomposición simplemente pensada y metodológica de un solo proceso, sino de tres procesos reales que hay que concebir en un proceso unitario pero no homogeneizarlos bajo las rúbricas de producción-distribución-consumo del valor de cambio, sino también en tanto que valor de uso.

Tres procesos de reproducción del capital industrial, del comercial y del capital-dinero; el proceso conjunto se presenta como unidad de producción y de circulación, el de producción deviene mediador de la circulación y viceversa: el círculo conjunto es la unidad de las tres formas, de aquí que el capital *teóricamente no se presente como objetividad cosificada, sino en tanto que relación*, cuyo modo de ser consiste en un proceso ininterrumpido, que como tal incluye un consumo integrado y dependiente de donde la necesidad de romper esa circulación constante, y también el cambio de naturaleza del circuito: no el capital, sino los hombres y la necesaria socialización de un proceso que no esté al servicio del capital[55].

A1 llegar a estas conclusiones de gran alcance teórico y político por la expansión y la naturaleza que adquieren las categorías empeñadas (el capital, el consumo), Lukács los opone a las falsas abstracciones de los discípulos de Marx «en el espíritu de las modernas ciencias particulares» que, en el análisis de la reproducción ampliada, sucumben a tendencias ya criticadas[56], «tentaciones de un sistema de relaciones que engloba todas las posibilidades formales de la existencia [...] independientemente de las diferencias materiales y reales y que puedan convertirse en objeto de cálculo exacto», y añade: «el camino hacia lo singular [...] es una concretización que acerca a lo real», según las clases y las diferencias reales, sin ocultarlas como es el caso en el análisis económico abstracto; que las proporciones que Marx da en el libro II «son siempre complejos concretos, *cualitativamente determinados*», por lo que Marx introduce le diferenciación entre «medios de producción y medios de consumo (sectores I y II), de manera que el cálculo en términos de

[55] *Ibid.*

[56] G. Lukács, *Histoire et conscience de classe*, cit., p. 164; también, M. Conforth, *Marxism and linguistic philosophy*, London, 1969.

valor de cambio, pasa por alto las diferencias «cualitativas del valor de uso».

Se trata de la práctica burocrática en los cálculos de la reproducción ampliada; «en el proceso de producción, en tanto que movimiento circular, la copertenencia del valor de uso y del de cambio, vuelve a aparecer; es decir, es todo el movimiento circular de producción lo que se deforma en el cálculo abstracto».

Lukács, en estos pasajes de su crítica, recoge elementos teóricos de sus reflexiones de los años 20, «se produce una generalización pseudoteórica (G-G')». La teoría económica en la época de Stalin consideraba la teoría del valor simplemente como una que muestra el funcionamiento del valor de cambio.

«Para la restauración del verdadero marxismo es necesario atender al ser *(intentio recta)*, que constituye el fundamento de la ciencia y de la generalización filosófica, no a sus formas; ningún fenómeno puede comprenderse sin arrancar de la consideración concreta de la conexión de la realidad»[57] y «sólo el acercamiento a la realidad concreta del ser social y a la comprensión conjunta de su reproducción, le da a Marx la posibilidad de una más amplia disolución de las abstracciones del principio, y eso tiene lugar en la teoría de la tasa de beneficio. Tal es el problema del tercer libro»[58]: «dentro del curso circular, investigar las leyes que rigen los actos singulares, no sólo de por sí, sino colocados en el marco de conjunto. Esto presupone el crecimiento de las fuerzas productivas y, por consiguiente el descenso del valor y la posibilidad de ser arrojado de un dominio a otro». Lukács añade que «las categorías económicas en sus formas más puras y desarrolladas exigen una más amplia existencia en el funcionamiento del proceso»[59]; la superación de los límites naturales es el resultado del desarrollo.

En estos pasajes, nos parece que Lukács, pudiera referirse teóricamente a los fenómenos de estancamiento en la URSS, a los de un consumo popular despóticamente restringido, y también al sal-

[57] G. Lukács, *Ontología*.

[58] *Ibid*.

[59] *Ibid*.

to adelante ineficaz de la colonización de las tierras vírgenes, que propugnara Khrushev, en lugar de desarrollar el sector II de los bienes de consumo, como se insinuó en el XIX Congreso.

En este plano de la reproducción ampliada, la transformación de la plusvalía en beneficio, es consecuencia de la superación de las abstracciones del libro I. Aquí no obstante, la plusvalía sigue siendo el fundamento, pero se encuentra en otro plano según su definición; en efecto, la plusvalía se refiere, en cuanto a su tasa, al capital variable, el beneficio en cambio lo hace respecto al capital constante[60], que origina una migración relativamente voluntaria de un dominio económico a otro, de que resulta una tasa media de beneficio y por otro lado también la tendencia a descender.

El carácter tendencial de esa ley se sigue, de que los complejos reales están en relación con complejos reales, de manera que tal ley no es mecánica, sino histórico-real, «que es resultado de movimientos dinámicos y contradictorios de actos teleológicos de emplazamientos conscientes», y cuyos resultados o difieren o son opuestos.

La caída de la tasa de beneficio presupone un cambio en el valor de los productos como consecuencia del descenso del tiempo de trabajo necesario a su producción y significa también una elevación en la capacidad de dirección; hay, pues, una baja tendencial de la tasa, y simultáneamente la posibilidad de crecimiento del consumo de masas, como antes hemos recordado.

Al llegar aquí Lukács teóricamente establece una diferencia entre los libros de *El Capital,*

> en la primera y segunda parte, dominadas por abstracciones se enfrentan los capitalistas de la industria y los trabajadores; sólo en el tercer libro tienen un papel el capital comercial y el capital-dinero. La plusvalía transformada en beneficio entre todos los representantes económicos necesarios [...] constituye lo esencial del tercer libro. Sólo la concretización de todos los valores activos permite pasar sin saltos de la economía en sentido abstracto, a la estratificación en clases[61].

---

[60] Cfr. Moshe Lewin, *Le Siècle soviétique*, Fayard, París, 2003, p. 278.

[61] G. Lukács, *Ontología*.

Es claro que el trabajo de Marx se ha desarrollado como análisis y crítica ontológica de la economía política, no como exposición de una nueva teoría; tomado *El Capital* como «teoría económica se falsea su sentido y se convierte en una ciencia particular», por eso Lukács precisamente aquí añade: «El tercer libro contiene los más importantes y elaborados incisos sobre los nuevos complejos que aquí emergen, las funciones necesarias a la producción» y a la que en el libro I Marx ya entendía como *Gesamtarbeit* y al de su preparación que lleva a cabo el *Schulmeister* (el maestro de escuela), y Lukács añade que «tales conexiones se dan ligadas en el marco de un desarrollo histórico que remite a los problemas de una teoría general de la historia del marxismo», de manera que en la tarea de elucidación teórica de *El Capital*, intervienen conexiones y problemas de índole histórica y real del marxismo mismo. *El Capital* tampoco se constituye como un conjunto de corolarios lógicos, neopositivistamente reducido a la forma de sus enunciados; la obra es por ello una crítica dialéctica de la ciencia económica, pegada a la realidad histórica y social, extrayendo de ésta sus categorías y conexiones lógicas, desvelando sus identidades abstractas, las diferencias internas que las habitan, llevando a cabo un trabajo crítico de estas formas desde sus contenidos reales, reproduciendo, pues, en este nivel económico, la crítica que Marx efectuó frente a la articulación y el contenido logicista de la especulación.

Por eso en este punto de la evaluación de *El Capital*, Lukács aborda el problema en el que «se trata de la relación general de la producción y el consumo», afirmando la prioridad de la producción que debe, a su vez, caracterizarse, y esclarecerse «el concepto de momento dominante». Marx contesta a esta cuestión rechazando el fundamento lógico, ya que es relación de momentos que son de índole real y ontológica, «porque el desgarro de se establece entre la producción y el consumo», *no se ha llevado de los libros a la realidad, sino de la realidad a los libros*, es real, por lo que se eleva contra su identificación teórica (Bastiat). Marx con claridad recuerda: «los socialistas literarios y los economistas vulgares [...] consideran la sociedad como un Sujeto»[62].

[62] *Ibid.*

Respecto a la relación entre la producción y el consumo «aparece en primer lugar el aspecto ontológico ya que [...] las categorías son formas de existencia, que constituyen una totalidad en la que pueden ser concebidas como elementos sustantivos», de manera que en la síntesis se preservan como tales, no admitiendo su reducción cuantitativa, y conservando su modo-de-ser ontológico; Respecto a la relación de la producción y el consumo aparece a primera vista que en consecuencia, la relación entre la producción y el consumo tratadas en abstracto e identificadas «sólo pueden aparecer por la *penetración racional en las interrelaciones concretas y cualitativas;* la apariencia de una relación cercana a la de Hegel, *sólo lo es en apariencia metodológica, pero sólo metodológica»*.

En Marx es predominante el momento sustantivo en tanto que «determinaciones de existencia» de complejos móviles, y sólo desde ese doble carácter, de relaciones recíprocas en conexión compleja *dentro de su propio ser*, pueden ser entendidas. «En la dialéctica materialista... de la cosa misma, aparece un entrelazamiento de tendencias sustantivas, heterogéneas en tanto que copertenencia contradictoria de pares de categorías»[63].

La supresión de las determinaciones y engarces puramente lógicos por los correspondientes ontológicos de entidades reales lleva consigo una concretización extraordinaria y una crítica de las determinaciones cualitativas y reales de una relación que no suprime su modo-de-ser en una identificación abstracta.

Marx entiende la producción «tan en su conjunto, que determina el objeto, el modo y la inclinación misma del consumo, mediatamente determinado por la producción, no sólo objetiva, sino subjetivamente». Lukács se refiere a que la producción mediatiza materialmente el consumo, no sólo «culturalmente». Esta observación hecha de paso nos da ocasión de remitir a los pasajes de *Zerstörung II*, consagrados a la crítica reducida al ámbito cultural, de teorías que se derivan de la crítica neorromántica, entre otras algunas de las orientaciones de la Escuela de Frankfurt.

---

63 *Ibid.*

El consumo salido fuera «de su grosería natural» en su proceso anuncia el devenir hombre del hombre y se muestra como ontológicamente social «por su conformación en la inclinación por el objeto».

En este punto se abre una vasta panorámica desde la determinación material del consumo y que Marx filosóficamente esclarece, ya que «el objeto satisface a un público artificial, capaz de complacerse en la belleza»; lo estético se eleva desde el modo de producción, «es producción de un sujeto para el objeto», de modo que no sólo Marx joven, sino el del Esbozo de 1857 «considera la formación de los sentidos como resultado de la Historia mundial». El hombre «sensible» *(sinnlich)* también es de la Historia y la antropología es enfocada en tanto que historia mundial, que no sólo está sincopada por rupturas, sino que éstas a su vez se dan en conexiones. Entramado dialéctico de la producción y del consumo, donde este último determina el proceso productivo[64]; el objeto como finalidad crea el impulso para producirlo. Lukács somete a tratamiento dialéctico *la restricción dogmática* del consumo, recogiendo de paso un vector fundamental de la *Disertación*, el elogio de Epicuro, ya que *el consumo establece idealmente* el objeto de la producción, en tanto que imagen interna, impulso y finalidad; Marx, en estos esclarecimientos reproduce, en un plano más elevado, las polaridades internas que tensan el trabajo, donde la operación productiva está atravesada por la idealidad que la mediatiza y viceversa, poniendo en valor el hecho fundamental de la dialéctica materialista.

Ninguna interacción recíproca, sin momento dominante[65] y aquí se anuda la importancia que en el despliegue histórico y social se le concede al desarrollo de las fuerzas productivas.

En lo tocante a la relación entre la producción y la distribución, Lukács significativamente indica que plantea cuestiones de «muy otro tipo»; se trata de la relación de formas económicamente puras y el mundo histórico-social extraeconómico.

Al llegar aquí y tras rechazar explicaciones traídas de ciencias particulares (Freud, etc.), que rompen la unidad teórica del ma-

---

[64] Cfr. I. Rubin, *op. cit.*
[65] G. Lukács, *Ontología.*

terialismo dialéctico, Lukács aborda el punto de las «contradicciones dialécticas entre lo económico y lo extraeconómico, llevándolo a una conexión orgánica con la ciencia de lo económico», ya que la distribución es distribución de los medios de producción, y distribución de los miembros de la sociedad, o subsunción de los individuos en determinadas relaciones de producción. En estos análisis, Marx mantiene la conexión dialéctica de la categoría y de los factores históricos y extraeconómicos, todos ellos anclados en las relaciones de producción, e indica que la falsa apariencia de una distribución «injusta», procede del punto de vista del individuo, para quien de manera inmediata se hace efectiva una ley social, la de su posición. En el marco de este análisis, que incide e investiga rigurosamente las consecuencias del modo de producción, Lukács reflexiona los cambios que tienen lugar en la distribución a consecuencia de una conquista y que parecen «apuntar a fuerzas extraeconómicas, pero que en una consideración más atenta siempre se impone la dirección del desarrollo de la producción», en tanto que momento dominante; las alteraciones fenoménicas responden a la esencialidad del modo de producción, y los saltos están determinados desde el desarrollo inmanente. Tal es el curso conexionado del ser social, las mutaciones mismas están determinadas y por las relaciones de fuerza no podrá conseguirse una regulación duradera, independiente de la herencia económica de la precedente; Lukács apunta aquí a la conexión inmanente desde los saltos en la continuidad y del curso histórico desde su propia esencia, el eje del trabajo social; por su parte los saltos son aparentes, y los «tipos» que la investigación cronológica ha construido (Weber), están abiertos desde su base e interior fluido en movimiento[66], pero esta continuidad no es de tipo «utilitarista» o economicista; para poder robar, debe haber algo que robar, y por tanto producirlo.

La producción se entiende como «producción y reproducción de la vida de los hombres, que va más allá de la supervivencia biológica», y tiene un carácter histórico-social.

---

[66] Cfr. J. D'Hondt, *Hegel philosophe de l'Histoire vivante*, París, PUF, 1987.

Desde esta elucidación ontológica del pensamiento de Marx, saca la categoría de «producción» del marco estrecho de la actividad simple y mondamente económica captándola en tanto que movimiento global de la vida de los hombres sociales, por lo que se trata «de hombres cuyas capacidades y costumbres... se han instaurado sobre modos concretos de producción».

Las capacidades de los hombres se enclavan en las condiciones de producción; materialismo humanista, ni abstracto ni evasivo; sus capacidades surgen del modo de producir, se moldean según el trabajo, y lo extraeconómico no lo es, también se inmanentiza.

De este modo se lleva a cabo la crítica laboral y activa de la concepción «fetichizada» de las relaciones entre los hombres, y también y simultáneamente la de las fuerzas productivas, cuando se entienden como una técnica de por sí; desde esa concepción tecnologista de las relaciones interhumanas, se separan fetichistamente de las fuerzas productivas *históricamente concretas*: unidad orgánica de las capacidades en relación con las fuerzas productivas. Es en el marco teórico de la unidad que acabamos de mencionar, donde la «acumulación primitiva» deja de ser «una ley general abstracta del desarrollo», y tales cambios en la distribución, pueden desarrollarse en forma económica. Lukács puede elevarse contra el proceso de colectivización forzosa en la URSS, siguiendo en ello las orientaciones de Lenin de la necesaria «persuasión», tratándose de las reformas entre los campesinos.

Tras el esclarecimiento del carácter histórico-concreto de las leyes económicas, Lukács sienta firmemente un principio: que lo económico y lo extraeconómico no se relacionan ni como idénticos ni como contradictorios excluyentes, sino en tanto que «identidad de la identidad y de la no identidad», dialéctica fundamental, no logicista sino histórico-material que se determina en concreto. Concreción, histórica de las leyes económicas, que las saca del status abstracto y atemporal, «corpus teórico» desligado, flotante por encima del proceso real, en tanto que verdad intangible, verdad metafísica que reintroduce el formalismo del entendimiento kantiano; por eso, y contra esa petrificación dogmática y acrítica, Lukács insiste en que «el método de Marx es en su más íntima esencia histórico lo que

lleva consigo que es preciso aplicárselo a él mismo, ya que su finalidad eminente es el conocimiento del presente»; se recogen elementos teóricos fundamentales del escrito de 1920[67]. El método exige su historización permanente, su verificación en tanto que encarnado en los procesos reales. De esta implicación del método en la historia se deriva el carácter práctico de sus enunciados, nunca exclusiva ni abstractamente «teóricos», sino internamente volcados en la praxis social de la lucha de clases. «Se trata del problema de la teoría y de la praxis»[68]; Marx se ha expresado sobre este punto: «como en toda ciencia social histórica, debe tenerse siempre en cuenta, en el estudio del movimiento de las categorías económicas, que estas expresan formas y condiciones de existencia»[69], que por tanto es preciso pensarlas en su carácter concreto.

Desde esta posición teórica, Lukács, en su primer libro marxista concluye el carácter inseparable del materialismo histórico y de la dialéctica, por la que la «causalidad rígida» debe ser reemplazada por la interacción recíproca»[70]. Con esto Lukács, desde aquel lejano texto sienta el germen de la relación renovada, desarrollada en la *Ontología*, de la relación entre la base y la superestructura.

Decimos esto siempre en la perspectiva de rastrear la «incontestable» continuidad de la investigación del filósofo húngaro, continuidad que debe entenderse dialécticamente también como *Aufhebung* y ahondamiento autocrítico de su propio pensamiento.

Tras establecer el carácter concreto de las leyes que se desprenden del movimiento del ser social, Lukács aborda el estudio de la plusvalía y afirma que ésta sólo «puede ser extraída por coacción extraeconómica», teorizando a partir de esta imbricación de lo económico y de lo extraeconómico, las condiciones en que se da la renta del trabajo, que sólo «la coacción produce aquí la realidad a partir de la posibilidad», con lo que en el proceso de génesis de la categoría económica entra en acción uno real y extraeconómico o

---

67 G. Lukács, *Histoire et conscience de classe*, cit., p. 10.
68 *Ibid.* 18.
69 *Ibid.*, 22.
70 *Ibid.*

uno de carácter histórico, que anula el automatismo «objetivista»; las leyes quedan incluidas en los procesos reales, y no caen sobre éstos de manera metafísica y fuera de ellos.

«La fuerza sigue siendo momento integrante en la sociedad de clases»[71], añadiendo que también en esto se trata de una dialéctica ontológica, no de la consecuencia mecánica de una ley abstracta; por eso enuclea un principio metódico: que la concepción justa del ser social debe siempre arrancar de la heterogeneidad primaria de los elementos de los complejos, y al mismo tiempo de la obligatoriedad de su íntima copertenencia a la totalidad; se trata de una concepción que exige ciertamente el difícil rigor de su establecimiento: la economía por ley y la coacción necesaria a la efectividad de esa legalidad, que fuerza a la aprehensión en pensamiento de una concreción sustantiva y real. Por ello debemos guardarnos de cualquier legalidad abstraída y abstracta, independiente de los procesos histórico-concretos, y simultáneamente del empiricismo, también abstracto del «sólo una vez» *(Einmaligkeit)*. El pensamiento que se esfuerza por captar el contenido del de Marx, tiene que penetrar hasta un plano, el del ser histórico-social que está tan lejos de la abstracción como de los «hechos» brutos, no conformados en la totalidad ontológica que los funda. Ya en *Historia y conciencia de clase* ha rozado esa zona cuando elabora la crítica de los hechos[72].

El rigor constructivo de Lukács, llegado a este punto, encuentra que la concreción que ha afirmado es todavía abstracta, ontológicamente indeterminada, porque no se ha elaborado uno de los caracteres del ser social: su historicidad en cuanto al todo y también en cuanto a las relaciones de las partes, es decir las relaciones internas de ese ser en su *articulación en el tiempo*; por ello, ahora aborda el problema de la historicidad y de la generalidad[73]. En esta segunda sección de *Marx: Ontologie*, Lukács conexiona el problema de la ligazón propiamente histórica de hechos y la teoría que

---

[71] G. Lukács, *Ontología*.

[72] G. Lukács, *Histoire et conscience de classe*, cit., p. 23.

[73] Cfr. A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, PUF, 1968, pp. 414-415.

les concierne –su generalización y sus leyes–, por lo que aduce la cita del joven Marx, «la ciencia universal como ciencia unitaria de la historia», noción en la que no se trata sólo de las *res gestae*, sino de la elucidación de los enlaces y conexiones de la teoría.

Lukács indica que «al menos deben reflexionarse las más importantes categorías y conexiones con la historicidad que encierran»; con esto, Lukács sale fuera de una concepción vulgar de la historia, para elucidar categorías y nexos, y no confundirla con las propuestas simples del positivismo.

Lukács en el sondeo teórico ve la condición «unitaria» del proceso histórico, excluye que la simple irreversibilidad del tiempo pueda dar cuenta de esa conexión; en efecto es un hecho que la reversibilidad de muchos procesos tiene lugar en el tiempo, y Lukács habla de que la «*profunda verdad parcial* del aforismo heraclitano» se basa en el movimiento ininterrumpido de la materia, porque movimiento y materia representan los lados de la relación de sustancialidad y que la concreción de esta genial verdad parcial, sólo puede consistir en aprehender el principio *substantia* en tanto que móvil[74], que la filosofía del siglo XIX constituye un movimiento de eliminación de la noción de Sustancia de la visión del mundo.

Lukács muy oportuna y significativamente explica que en Hegel, la sustancia-sujeto «debe entenderse de manera móvil, ligada al Sujeto del género humano»; que esta concepción faltó de influencia, y en el neokantismo, y en el positivismo se ha prolongado el movimiento general de disolución de la noción. Lukács indica que la sustancia como principio ontológico de la *permanencia en el cambio*, frente a su sentido de contraposición excluyente del devenir, y la continuidad como forma del movimiento del complejo, sale fuera de la permanencia estática, abstracta alzándose hasta el principio de *la reproducción*. Esta transformación de la noción de sustancia en una de carácter dinámico, dice Lukács, puede esclarecer todos los conceptos de la ciencia, porque tal sustancialidad deja de estar, como en Espinosa en contradicción con su historicidad.

---

[74] N. Hartmann, *Zeitlichkeit und Substantialität in Der philosophische Gedanke und seine Geschichte*, Reclam, Stuttgart, 1953.

Tampoco basta el movimiento eterno para concebir la historicidad; ésta no es sólo movimiento, sino en su interior mismo, una dirección determinada en el cambio, en tanto que modificación cualitativa de determinados complejos en sí y en sus relaciones recíprocas[75]. La «genial verdad parcial del aforismo de Heráclito», el paso y derrumbamiento constante, tenebroso *Untergang* y desmoronamiento, no captan el proceso del ser social en su historicidad; esa configuración desesperada, no sólo borra el presente sustantivo, sino el proceso mismo del devenir que se evapora y vacía confortablemente. Hartmann indica[76] que el «tiempo» no es el simple y abstracto «devenir» de Heráclito, ya que se determina como «alteración» y «pérdida» *(Entstehen und Vergehen),* y que en ellos se apoya como en sus *etapas, momentos de realidad y no los borra.* Estos análisis de la sustancialidad en un devenir que mantiene las entidades a través de las que se despliega, convergen con los sondeos críticos de Lukács en su célebre artículo «Erzählen und Beschreiben» («Narrar y describir»)[77] donde identifica el método de la descripción en literatura, como una renuncia por parte del autor a la sustancialidad y a la vida: «El escritor burgués que se sirve del método de la descripción, instintivamente siente la falta de sentido de las descripciones», de los acontecimientos descritos. Podrían aducirse diferentes ejemplos de la falsa profundidad de ese «amontonamiento de trivialidades»; en amplia visión sintética, los análisis de Lukács de lo indiferenciado del movimiento del aforismo heraclitano y la galería, sólo exterior y superficial de las descripciones del naturalismo convergen; hasta ese punto Lukács preserva y, a años de distancia recoge contenidos teóricos que se recubren, y esto es testimonio de conceptuación responsable y rigurosa.

---

[75] G. Lukács, *Histoire et conscience de classe*, cit., p. 24: «Los hechos no están en cambio continuo, sino que *son producto de una época determinada*». La reflexión de Lukács, en la elucidación del tiempo y de la sustancia, penetra hasta el interior mismo de la sustancia ontológica, y desde ahí, supera el nihilismo al aferrar el cuerpo de los hechos históricos.

[76] N. Hartmann, *op.cit.*, p. 83.

[77] G. Lukács, *Schickalswende*, Aufbau, Berlín, 1948.

En ese proceso histórico que se determina en tanto que reproducción, «el desarrollo más alto, no tiene nada que ver con valoraciones éticas o estéticas»; éstas surgen con necesidad ontológica del ser social mismo e intervienen objetivamente en las alternativas, de ahí la relevancia ontológica y la objetividad de los valores; con estas aseveraciones, Lukács rechaza, como criterio de cientificidad la *Wertlosigkeit,* ausencia de valoración, ya que en el ser social los valores son la base de las posibles alternativas, y la «imparcialidad» equivale a no considerar uno de los elementos del proceso social objetivo. La objetividad científica incluye la toma de posición.

Tales valoraciones, no obstante, no tienen nada en común con la ontología de la historia: «la orientación al tiempo debe liberarse de inmediatez, desantropomorfizarse; se trata de un desarrollo ontológico que la *intentio recta* del ganadero puede percibir antes de que éste haya sido científicamente fundamentado», como la lucha de clases antes de que se pusiera en claro, por Marx, el mecanismo de la «explotación».

Estos análisis, en los que Lukács desciende hasta los procesos y conexiones ontológicas, se dirigen a una crítica de las ciencias modernas, *manipuladoras,* y contra la primacía de una teoría «pura» frente a la posible *intentio recta.*

La aprehensión científica del proceso ontológico social, por sus tensiones internas, entre sus momentos metodológicos incluye «la toma de partido»[78].

Pero esas «valoraciones no tienen nada que ver con la ontología de la historicidad»[79], de manera que científicamente considerada esa «toma de partido» preserva un valor estrictamente objetivo, históricamente determinado, no maculado de «subjetivismo».

Todos estos análisis ontológicos y reales, están dirigidos contra las ciencias «modernas», cuya «pureza»[80] y formalismo, hacen po-

---

[78] J. P. Sartre., *Situations VI* y VII, París, Gallimard, 1964.

[79] G. Lukács, *Ontología.*

[80] G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft* (análisis de la sociología alemana). Luchterhand, Darmstadt, 1974.

sible su uso «manipulador» y evasivo, y también contra la «falsa conciencia» a que inducen.

En este marco crítico, Lukács escribe: «Baste poner de relieve que nuestras consideraciones rehúsan toda forma de teleología, limitando su validez a los actos singulares, a la actividad humana en la sociedad [...] en el trabajo, cerrando el acceso a cualquier filosofía de la historia»[81].

Esta cuestión es de la más alta importancia: el rechazo del nexo histórico que se presupone en cualquier filosofía de la historia y que aquí expresamente se rehúsa, no remite ni a un proceso de rupturas inconexas, que evacua la conexión *unitaria* de la historia, ni menos abre paso *a una determinación mecánica, necesitarista*. Una vez más la reiterada expresión de «tertium datur» y de una alternativa históricamente determinada se afirma, porque «aunque todos los productos en una posición teleológica surgen y actúan causalmente, éstos tienen la propiedad social de que, no sólo ellos sino también sus efectos...se desencadenan conforme a alternativas, que tienen la posibilidad de modificar retroactivamente al propio sujeto»[82]. El carácter alternativo de la respuesta a la situación dada, introduce en la cadena causal modificaciones fundamentales como hemos señalado anteriormente, estableciéndose *una síntesis de causalidad y finalidad* que, aun preservando la unidad del proceso, contiene puntos de elección (el hombre, «*antwortendes Wesen*», ente que responde). Lukács a este propósito recuerda que en los animales superiores, la elección (éste o aquel antílope) es «biológica» y no produce transformación interna en el predador; la alternativa social, incluso aunque se encuentre ontológicamente anclada, (el sexo) tiene la posibilidad de modificar al sujeto.

Este es el punto en que dialécticamente se conjugan causalidad del proceso y finalidad alternativa, en esa base se encuentran las iniciativas-elecciones- singulares que no implican una ruptura indeterminada, ya que ellas mismas brotan en el proceso de contenidos de la elección, sin que éstas incluyan el hiato de libertad abstracta

---

81 G. Lukács, *Ontología*.

82 *Ibid.*

que supone la ideología burguesa. Lukács rigurosamente liga esa «apertura» a las estructuras mismas del trabajo humano[83]: «Por el trabajo y sus consecuencias surge ya en el ser social una estructura peculiar», y en la modificación del sujeto que acabamos de señalar «tiene lugar un despliegue en sentido ontológico, ya que la iniciativa echa atrás los límites naturales».

Lukács escribe: «Hemos llegado a una realidad fundamental del ser social»[84]. Estos elementos teóricos sólo pueden alcanzarse en el plano ontológico del análisis de Marx, ya que en un estudio que se limite al encadenamiento formal, ni histórico ni real, de las legalidades económicas, parece ser predominante el necesitarismo de las mismas.

Por todo lo dicho, aparece en el análisis un centro de gravedad en cuanto a la índole del ser social, y en él se conjugan «la creación de valor, la dirección necesaria del desarrollo económico, la socialidad y el retroceso de los límites naturales, que incrementan la cantidad de valores creados [...] con ello está dada la dirección del desarrollo»; sin intervención de «juicios de valor» subjetivos, está dado el criterio del desarrollo social y en consecuencia *el aumento del ocio:* más valores, menos trabajo; «nos hallamos, dice Lukács ante el hecho objetivamente ontológico de la tendencia del desarrollo»: que debe retenerse la conexión dialéctica de este doble lado: la simultánea dependencia y autonomía de los procesos respecto a los actos singulares; por eso Marx puede formular con todo rigor «que los hombres hacen su historia», pero no la hacen con materiales arbitrarios, ni escogidos por ellos mismos. No hay alternativas no concretas ni desligadas de su *hic et nunc;* en esa determinación concreta de las alternativas radica el núcleo dialéctico de la ontología social de Marx, ya que «toda alternativa contiene determinaciones sociales, que pueden ser independientes de los propósitos conscientes», que provocan nuevas alternativas, estructuradas de manera semejante, con lo que aparecen series causales, cuyas legalidades objetivas están ligadas a actos individuales alternativos. En resumen, en

[83] K. Marx, *Das Kapital,* vol. I, *op. cit.,* p. 45.
[84] G. Lukács, *Ontología.*

el entramado objetivo, el análisis de Lukács retiene la necesaria incidencia de las alternativas; éstas se encuentran en el fundamento de aquél.

Lukács, contra las objeciones de algunos de sus discípulos, y poniendo en claro las dimensiones nucleares de la concepción materialista dialéctica, ha podido pensar, de la mano de Marx, la libertad dentro de la necesidad, sin reducirla a ser simple conciencia de la última; concepción la de Marx en la que *histórica y prácticamente* se coordinan el sujeto y el objeto, sin identificación metafísica de ningún género.

En la relación de lo singular y de lo general en el ser social, aparece una peculiar modificación cualitativa que no puede darse en el plano de la naturaleza inorgánica y que sólo alborea en lo orgánico donde los órganos de los animales presentan ya una diferenciación. Lukács ahonda y precisa su pensamiento de las alternativas sociales, distinguiendo con precisión los niveles del ser: inorgánico, orgánico, social. El incremento de la autonomía en este último es manifiesta, ya que cada hombre en sentido biológico es un todo, por lo que la relación del todo y de la parte, en cuanto al ser social, no es simple relación de reflexión; Lukács enuncia aquí el carácter dialéctico de ese todo que es parte del ser social[85], que en cuanto tal no es no es simple ni inmediatamente biológico, que se tiene a sí mismo, se reflexiona y se pone en su relación con el ser social.

En esta elucidación de la relación del todo y de la parte en el ser social, Lukács retiene *conceptos filosóficos* de la reflexión de Kierkegaard; «el hombre en cuanto hombre no es nunca un ser biológico ni puede ser separado de su realidad concreta»; también en esto retroceden los límites de la naturaleza.

Elucidadas las relaciones del todo y de la parte en el ser social, se trata de pensar dentro de ellas, la emergencia de lo que algunos en momentos determinados, viven como ilusión de «átomo aislado». Marx contra los jóvenes hegelianos, analizó que esa ilusión de autonomía surge de la legalidad específica de sociedades desarrolladas, a partir del retroceso de los límites naturales. «El descenso

---

[85] *Ibid.*

cuantitativo del trabajo necesario [...] se completa por el desarrollo de las capacidades humanas, como ser singular»[86].

Esta perspectiva críticamente abierta en el *concepto monolítico de la determinación* dentro del ser social, desde una consideración más atenta y profunda del pensamiento de Marx, por un lado rompe con la concepción ya denunciada en los escritos de juventud de un «socialismo de cuartel», con su ciega desatención a la singularidad y supera también el carácter «cosista» del valor y de la «riqueza» como algo que está al lado del individuo. Marx en efecto ha hablado de riqueza en tanto que «universalidad de las necesidades, de las facultades, de los placeres», «de la exteriorización absoluta de su (del hombre) disposición creadora», la actividad exterior del hombre redunda en su enriquecimiento interior. Y Lukács rigurosamente concluye: «se trata del desarrollo objetivo según la esencia [...] pero se establece en el hecho del despliegue de las capacidades humanas», humanismo que se funda objetivamente, brotando del proceso de objetivación. Así culmina el proceso investigado por Marx «en torno al fundamento último del valor (el trabajo) [...] que se topa con el despliegue de las facultades del hombre, en tanto que resultado de la actividad del hombre»[87].

En efecto el trabajo es «punto de arranque del devenir hombre del hombre»; en el marco del idealismo subjetivo, Fichte había visto que el arranque no sólo es abstracción, sino *Tathandlung*. El trabajo aquí considerado no se entiende sólo económica, utilitariamente, es desarrollo de su propia potencia *y dominio sobre sí*; con ello, Lukács, siguiendo paso a paso el desarrollo de Marx[88] establece la relación de la actividad laboral y el fundamento de la Ética.

La relación que acaba de establecerse, en el capitalismo «la plasmación exterior de la interioridad humana se muestra como entero vacío y objetivación universal, alienación y abatimiento de todos los objetivos y finalidades determinadas, como sacrificio de la propia finalidad en aras de una totalmente exterior»[89].

---

86 *Ibid.*

87 G. Lukács, *Ontología*.

88 K. Marx, *Das Kapital*, vol. I, cit., p. 5.

89 G. Lukács, *Ontología*.

En el proceso histórico del trabajo de los hombres, el capitalismo es «desvalorización del hombre y máxima socialidad que se presenta en tanto que falsa individuación, que se extiende en «el aire viciado de la subjetividad y de la total incomprensión de la lucha comunista que interpreta como sacrificio de la individualidad».

En el marco de los ajustes dialécticos entre la esencia y lo fenoménico, se dan «acciones de masas» que responden a una problemática interna dentro de las tendencias objetivas del desarrollo, caso de las revoluciones en las que hay una identificación objetiva entre lo individual y el proceso de esencia; y en esta esfera se dan también movimientos de masas, de resistencia, que provocan cambios cualitativos: la lucha de clases en torno a la jornada de trabajo, de la que surgió la plusvalía relativa, que no fue sólo un cambio de determinaciones económicas.

Lukács reflexiona los entronques de que estamos hablando entre el proceso de esencia y las sacudidas fenoménicas, que pueden, o no, coincidir, con lo que, dentro del proceso unitario y esencial, se abren espacios de desajuste, que se explican en un estudio en profundidad de los hechos históricos[90]. Lukács entiende que la esfera fenoménica «ofrece más amplios espacios de autonomía para la acción individual, ya que la determinación esencial es histórica no lógica ni, por ello, de simple deducción. Marx considera siempre central la prioridad ontológica social, la historia del principio objetivo [...] pero no olvida que el mundo fenoménico puede estar en contradicción con ése».

A este respecto aduce la reflexión de Engels: «que bajo la incorrección formal económica, puede ocultarse un contenido económico justo»; la disolución del comunismo primitivo «a primera vista aparece como una degradación», y así lo entiende Antígona, la ley de los muertos frente a la de Creón, lo que significa un juicio «moral» subjetivo frente a la necesidad de superar el comunismo ingenuo. Lukács, de la mano de Engels, sigue reteniendo el jui-

---

[90] Cfr. *Schichsalswende*, Dietz, 1948, *Grosse und Verfall des Expressionismus*-1939- que Lukács conexiona con los desplazamientos en las concepciones del mundo, por la entrada de Alemania en la fase imperialista.

cio objetivo en lo concerniente al avance o retroceso; se trata de una valoración que, excluyendo los juicios de valor sólo «morales», pone el acento en lo necesario al despliegue, no sólo económico, *de la humanidad y de sus posibles capacidades.*

En estos pasajes Lukács inserta la reflexión sobre el «estancamiento» que produce, dice, no menos horrores que la línea europea de desarrollo, e indica que la cuestión del desarrollo y del progreso tiene su contenido y fundamento «en la prioridad de lo ontológico» y del pleno despliegue de las posibilidades, ampliando el marco de su reflexión al afirmar, que «historia sólo pueden tenerla los complejos» y que las nociones de cambio de estructura, sólo es posible responderlas «dentro de los complejos»; la valoración no puede responderse sobre elementos sino *sobre bases objetivas y de esencia.*

Desde este punto teórico, del carácter ontológicamente positivo de la superación del comunismo «ingenuo», Lukács se adentra en una consideración de gran envergadura teórica y epistemológica; «el complejo se retiene como fundamentación de la historicidad»[91]. La concepción del «átomo» aislado no podía abrir la perspectiva del dinamismo inorgánico, sólo su concepto en tanto que complejo: «el sistema es lo que determina el ser y el devenir de los elementos»[92].

Tales dialécticas experimentan alteraciones radicales en el ser social, porque sus complejos presentan mayor «labilidad», por el retroceso de los límites naturales; tan pronto como se sobrepasa la índole natural –ser que se reproduce a sí mismo–, los complejos van más allá de lo dado en el origen. La dinámica histórica continua de los complejos del ser social, materialmente se reproduce rompiendo los límites dados en el inicio. Por eso, esta reproducción no reproduce sólo lo que hubo; estamos, pues, ante un proceso de avance y de creación desde la reproducción material misma; desde el principio *se elimina la causación simple, mecánicamente determinada;* además ésta se mediatiza en las tensiones internas de los complejos mó-

[91] G. Lukács, *Ontología.*
[92] *Ibid.*

viles, que están en interacción; no sólo la causación se expone como interacción (Engels); de las escisiones, de las unificaciones, de las subordinaciones surgen a su vez nuevos complejos. El proceso histórico provoca nuevos procesos de reproducción.

Esta historia, en tanto que naturaleza en autotransformación y acumulación de posibilidades, no es «narración» (Lyotard), sólo metódicamente conexa, ni relación lógica o matemática; de estos procesos e incesante movimiento y transformaciones, Lukács concluye que «el hombre sólo puede vivir en sociedad, pero que ésta no es incondicionadamente la de su nacimiento»[93]. En este punto en que se afirma la índole expansiva y creadora del proceso social conjunto, se reafirma el carácter orgánico del hombre (nace y muere), conservando no obstante lo social su peso determinante. El crecimiento lento de que habla Portmann, rasgo distintivo de lo humano, biológicamente incluso, se asegura de manera social; este rasgo, ontológicamente excluye cualquier «individualismo metodológico». Lukács indica que al «andar erguido, el lenguaje, la aptitud para el trabajo surgen por su entorno social», frente a las suposiciones biologistas de Spengler y Jung.

Tras rechazar ese método que reduce biológicamente la ontología de lo humano, Lukács retorna a un análisis detallado del «formalismo», que suprime la concatenación, en favor de lo ontológico (ser en cuanto ser), contra la simple consideración de las formas[94].

Lukács se centra ahora en el carácter tendencial de las legalidades estadísticas, que en ningún modo abolen la causalidad: «la síntesis fáctica de cadenas causales típicas y singulares, es tan causal como éstas»[95]. La exclusión por tanto de la categoría de *causa*, es idea que sólo sostienen investigadores aislados.

El carácter peculiar –tendencial– de las leyes que rigen el ser social sólo proviene de que el método estadístico manifiesta la lega-

---

[93] *Ibid.*

[94] «Si los sabios se equivocan es por haber ignorado las leyes», H. Poincaré, *La Science et l'hypothèse*, París, Flammarion. Cfr. Havemann, *Dialettica senza dogma*, Turín, Einaudi, 1965.

[95] G. Lukács, *Ontología.*

lidad específica de los complejos, que este tipo de legalidad adquiere mayor relieve en lo social, ya que el hombre en sí mismo es un complejo que procesa; además, en la sociedad se dan complejos parciales (Instituciones, asociaciones, clases), que influyen en el proceso conjunto, y que en «la esencia del método, la conexión causal de los complejos, no cambia nada»[96]. El análisis ontológico de las series mantiene la conexión específica sin derogar la metodología de Marx. Lukács por su análisis en profundidad, elimina la linealidad, las deducciones automáticas; hay historia, hay conexión, pero esas mediaciones no pueden elaborarse en «todos los casos ni exclusivamente con la estadística cuantitativa, abstracta, formal, la prioridad ontológica no siempre puede homogeneizarse matemáticamente». Lukács lanza una profunda sonda crítica en el cuerpo del neopositivismo, ya que «todo fenómeno captado matemáticamente debería investigarse según su peculiaridad física, biológica, para que la investigación llegue a los fenómenos reales (por ejemplo la abstracción del valor)[97], es decir que es la "sustancia misma" la que desde su propia dialéctica engendra la categoría (el dinero) que parece ser la base para un tratamiento estadístico-matemático [...] pero que desvía los fenómenos». Con toda claridad la economía de Marx, es crítica de la economía política, y *en verdad crítica ontológica,* que en el método están contenidas todas las cuestiones de principio de las leyes, del movimiento de los complejos (la tasa de beneficio, las proporciones de la acumulación) y *que es cuestión concreta* cómo este método puede transplantarse en forma matemática. Se plantea con toda claridad y fundadamente el problema teórico de la historización de las leyes, de la pertinencia de una generalidad inserta en el proceso real e histórico. La cuestión se discute desde Kant que contrapuso generalidad e historicidad y que luego se formuló como del «sólo una vez»; en cuanto a la circularidad, a la repetición, son nociones que niegan la historia.

En Marx «la historicidad es el movimiento interno, inmanente según leyes del ser social, y la única legalidad objetiva de ese ser es

[96] *Ibid.*
[97] *Ibid.*

el trabajo útil, como condición del intercambio de materia *(Stoff)* con la naturaleza, y todas las demás leyes son de carácter histórico: hasta la del valor está ligada al tiempo de trabajo» en tanto que despliegue de capacidades, pero implícitamente contenido en el trabajo útil, donde el producto no es mercancía, es decir más allá del mercado; el valor mantiene su forma puramente social, desgajada de toda determinación natural; todas las demás leyes de la economía son de esencia histórica y su emergencia y vigencia dependen de circunstancias históricas; las leyes desligadas del proceso, necesitaristas, del método deductivo no son históricas[98]. Marx en el Esbozo escribe: «Esta concepción parece un desarrollo necesario, pero legitima el azar»[99]. El azar por la heterogeneidad de la realidad diferenciada «como dispersión de las legalidades estadísticas», y por la relación heterogénea de los complejos. Lukács por su análisis ahonda el relieve de la presencia del azar en el mundo de las leyes, desgarrando la unidad lógica que Hegel ya había entendido como diferencia, pero lógicamente unificada[100].

La concepción ontológica y la diferencia real de los complejos móviles, el proceso histórico real implantan el azar en el seno mismo de las leyes tendenciales, «a esto se añade el carácter alternativo de los emplazamientos teleológicos singulares».

Lukács reflexiona la letra y profundiza todos los conceptos en sí mismos, reteniendo en el centro del pensamiento el enfoque materialista y llega desde las leyes hasta la implantación material misma: «La Naturaleza es una casualidad insuperable».

En efecto, la acción práctica humana, que da forma y transforma, pone «la piedra o la madera en relación de utilidad» que no está dada en el mundo material y que por eso es «casual». Para esclarecer el nudo de relaciones en que se inserta la acción humana, Lukács dice «que el componente de la necesidad social constituye el momento dominante en la casualidad de la relación». La refle-

---

[98] Cfr., MEW, I, *Umrisse su einer Kritk der national-Oekonomie*, de Engels.

[99] G. Lukács, *Ontología.*

[100] Cfr. J. D'Hondt, *Hegel, philosophe de l'histoire vivante*, PUF, París, 1987, p. 265 ss.

xión ontológica materialista pone de relieve los dos momentos heterogéneos de esa relación entre la praxis social y el sustrato en que ésa se ejerce. Lukács en la *Ontología* le da un relieve decisivo al análisis de Marx del proceso de trabajo, como base y fundamento de la praxis social; además de eso, en la sociedad surgen potencias de mediación, que poseen una autonomía interna, sin perjuicio de su dependencia «con lo que se incrementa el margen de azar en la efectividad de las leyes de la economía; en el ámbito de la de la determinación inmanente por ley, se instala la indeterminación por mediación y por el azar», y Lukács reflexiona e individualiza en toda *su abierta complejidad* la determinación por las leyes históricas, sin abandonar por ello las conexiones legales, por eso a continuación puede afirmar «el margen de las fuerzas extraeconómicas en ellas»; así la determinación del tiempo de trabajo, la posibilidad de la explotación por la plusvalía relativa como resultado de la lucha de clases, «de manera que el peso de las leyes económicas generales [...] puede tomar direcciones diferentes [...] lo que retroacciona en la lucha de clases, que no deja de influir en el modo de realizarse las leyes»[101]. Dentro de la determinación de lo general, Lukács configura las diferencias que introduce en cada caso el modo histórico del desarrollo[102].

«La legalidad ontológicamente entendida significa la presencia de determinadas condiciones que tendencialmente lleva a determinadas consecuencias»; la legalidad está históricamente ligada a condiciones, con lo que surge un aparato de pensamiento para captar tales correlaciones y crece la inclinación a atribuir esta ley, por extrapolaciones que significan prescripciones independientemente de los hechos reales, a situaciones totalmente distintas por analogías, y que se parece al intento jamás satisfecho, de captar la realidad por conexión unitario-racional: «tal es la visión lógico-gnoseológica de la legalidad que surge de la concepción del mundo racionalista». Tal racionalidad englobante está en contra-

101 G. Lukács, *Ontología.*

102 Cfr. *Zerstörung*, «De algunas peculiaridades del desarrollo histórico de Alemania».

dicción con el fundamento ontológico de cualquier ser[103] y Lukács alcanza el punto en que derivación lógica y proceso ontológico inmanente se contradicen y se excluyen[104]; en esa diferencia es donde se basa el rechazo del «saber para prever»[105] que no puede equipararse precipitadamente con la no-razón irracionalista (Jakobi), que ni siquiera es una extrapolación sino «el paso atrás aterrorizado ante una cuestión real»[106]; que el racionalismo metafísico y el irracionalismo se mueven en el «círculo mágico» de una antinomia irreal, lo que se pone en claro en el «racionalismo *post festum*»; con él, como método trabaja la historia, que ni establece *(setzt)* el hecho ni lo deduce, sino que lo muestra en su textura ontológica; el hecho «incomprensible» ulteriormente se ajusta en el curso de la historia. Tal racionalidad no es la «axiomática» del racionalismo y se efectúa en medio del azar. Esta racionalidad es conceptualizable, y resulta visible la racionalidad que realmente se aloja en el hecho. Tal racionalidad no racionalista es una, por la que ha de orientarse el actuar de los hombres, racionalidad no de deducciones, y que funda y se integra en la actividad práctica no contemplativa del presente. La práctica reaparece no sólo al final («para la acción», pragmáticamente), sino al principio de la cadena de la praxis.

Lukács ha llegado al punto de arranque, al conocimiento dialéctico, que tiene un carácter simplemente aproximativo, no en sentido gnoseológico, sino como «reflejo» de la determinación ontológica del «ser mismo». Se coordinan la ontología del ser social y el conocimiento reflejo, aproximativo y se excluye, superándose, la *Anschauung* de la primera tesis sobre Feuerbach y otras similares.

Basándose en la estructura del trabajo, *que mediatiza la praxis material en la conformación de la finalidad*, Lukács modifica, especificándola y sacándola de todo enfoque milenarista, la concepción

---

103 G. Lukács, *Ontología,* cit., p. 100.

104 Windelband & Heimsoeth, *op. cit.* p. 567.

105 *Zerstörung,* II sobre Weber, también contra *Teoría crítica*...de Horkheimer.

106 G. Lukács, *Ontología.*

expuesta en *Historia y conciencia de clase*: se trata de desarrollar la esencia práctica de la teoría desde la teoría.[107]

La inserción ontológica y práctica de la teoría, si bien retiene el momento de la abstracción y de la generalización, también exige su especificación concreta; esto significa seguir tanto las leyes determinadas como su concreción; Marx ha indicado que la dificultad estriba solamente en la aprehensión de estas contradicciones; tan pronto como se especifican, éstas se esclarecen; Lukács prosigue: «por la especificación histórica de las leyes generales, el método constituye un *tertium datur* frente a la tópica antinomia: racionalismo/empirismo».

La orientación al ser concebido como síntesis de momentos heterogéneos, sobrepasa la homogeneidad indiferente a lo cualitativo, el logicismo, y también el «melindre de los casos» de que han hablado Hegel y Lenin, que «disuelve contradicciones profundas y la conexión con leyes fundamentales» por lo que incurre en la cosificación y fetichismo de una «realidad inmediata, no elaborada en el pensamiento»; en los dos casos «se ignoran relaciones categoriales, ontológicas como esencia y fenómeno, singularidad, particularidad y generalidad, niveles internos, categoriales que articulan los hechos por lo que se simplifica una realidad, sin tensiones internas». Este análisis crítico, austero, coincide con el realizado por Lukács mismo en torno a la categoría del *Beschreiben* –la descripción–, propia del naturalismo en Literatura: «La descripción reduce a los hombres al nivel de los objetos»[108], la «falsa objetividad de la descripción, transforma la novela en un caos espejeante».

Lukács aduce inmediatamente la irónica protesta de Marx contra quienes transforman su «Esbozo histórico» en una «teoría general», y la «acumulación primitiva en una ley en el proceso del desarrollo económico»; Marx en este caso se eleva contra la generalización histórico-filosófica del análisis histórico. Protesta que coincide con la crítica dirigida a Hegel: «que cambia las conexiones de la realidad en

---

[107] *Ibid.*

[108] *Schicksalswende, Beitrage zu einer neuen deutschen Ideologie*, Aufbau, Berlin, 1948, p. 147.

conexiones lógicamente necesarias» de pensamiento; el sondeo crítico alcanza los más profundo estratos de *las derivas dogmáticas,* que transforman en nexos metafísicos las relaciones históricas y reales; el dogmatismo deforma las conexiones reales en nexos intemporales y la historia en filosofía de la historia. Lukács reflexiona de manera puntual y diferenciada la concepción de la práctica burocrática, cuyo análisis de mano de Marx se encuentra en la «crítica del derecho público de Hegel»[109], y desde estos análisis, Lukács concluye «que la sucesión de los períodos y configuraciones surge de las secuencias de las categorías lógicas», pero en Marx, por el contrario «las categorías son determinaciones de existencia»; así se remacha la diferencia entre el *proceso de conocimiento y el del ser, el enfoque ontológico-histórico y el lógico;* ontológicamente lo casual puede llevar en sí una tendencia esencial[110].

La relación, entre modos de producción no es una secuencia lógica. Lo antiguo es reemplazado por el feudalismo, pero no puede decirse que de la economía esclavista se sigue lógico-racionalmente la servidumbre, ya que la secuencia tiene un fundamento histórico, ontológico, no lógico; en la secuencia se aloja el azar y se establece *post festum.*

De tales análisis y afirmaciones *post festum* pueden sacarse consecuencias en cuanto a desarrollos futuros, pero esa necesidad ontológica se falsea cuando se construye una filosofía de la historia.

Además estas conexiones ontológicas sólo se dan en totalidades sociales; las categorías tomadas de por sí no tienen historicidad; el dinero no tiene historia al margen de su función en el capitalismo, o integrado en otras formaciones sociales como medio de circulación.

Este relieve del carácter ontológico e histórico de las articulaciones, penetra hasta la diferenciación de lo que el marxismo ha denominado como «clásico», que aparece como «forma significativa, menos alterada por influjos perturbadores», y en ese sentido es propio de un «experimento mental». El lugar «clásico hasta ahora» ha sido Inglaterra.

---

[109] MEW, vol. I, *op. cit.*

[110] G. Lukács, *Ontología.*

Lukács señala que ese «hasta ahora» llama la atención sobre el carácter histórico, casual, objetivo de la categoría «clásico», por eso la clasicidad no representa «tipo eterno» alguno, sino el modo fenoménico más puramente posible «de manifestarse determinada forma social, lo que no excluye que podamos reconocer como clásica la forma americana»; Lukács rechaza su equiparación con la noción de «modelo». «El Estado ateniense ha surgido de fuerzas sociales internas»[111] no a causa de conquista exterior, y Lukács examina el proceso social de la distribución, que crea condiciones nuevas respecto al uso de la «violencia»; Marx llama clásico al desarrollo en el que se expresan fuerzas económicas no desviadas ni perturbadas»[112]; por otro lado Lukács dice:

> De la clasicidad de la *polis* de Atenas no puede derivarse superioridad alguna frente a otras formas, y menos ya que se dio *en tiempos y espacios determinados*. Lo clásico es un hecho en que se manifiestan leyes del desarrollo; formas no clásicas pueden ser tan vigorosas e incluso superarlo. Como criterio la oposición clásico/no clásico no significa nada. Lenin se ha expresado acerca de que «la revolución socialista en Rusia, en el sentido económico de Marx, no podía tener un sentido clásico».

Y antes ha recordado que Marx en un momento arrancó de que la revolución socialista triunfaría en los países capitalistas avanzados[113]; en estos análisis sobre el proceso revolucionario, Lukács recuerda que Lenin vio en el comunismo de guerra una formación impuesta por las circunstancias, y que consideró la NEP como una forma de transición, mientras que Stalin elevó al rango de modelo la restricción por la fuerza de la distribución a la población.

Pero más importante que estas consideraciones decisivas, es la noción de «desarrollo desigual» *(ungleichmässige Entwicklung)* del progreso económico con las objetividades sociales del Derecho y del Arte; el concepto de progreso,

---

[111] G. Lukács, *Ontología*.
[112] *Ibid.*
[113] *Ibid.*

> no debe tomarse en la abstracción acostumbrada, que representa la aplicación lógico-gnoseológica de una razón absolutizada, extendida al curso de la historia; que el progreso económicamente objetivo puede efectuarse en el despliegue de las capacidades humanas... *como temporalmente (sólo temporalmente)* en su depreciación.

Se trata de un caso importante del desarrollo desigual tratado por Marx como perteneciéndole metodológicamente; es la desigualdad del desarrollo de las capacidades humanas conforme a las categorías del ser social más socializado; la socialización es de la esencia del todo, por eso *la democratización como valor social*, por eso Lukács parece recordar las exhortaciones leninistas y su elogio del «democratismo primitivo». Y Lukács rechaza la crítica culturalista que se basa en esos retrocesos, para negar la existencia misma del progreso: «se dilatan como criterios únicos, simples momentos (importantes) y por eso marran la cuestión», añadiendo que en el curso histórico real puede existir una disociación entre lo que se pretende y el resultado a que se llega.

El carácter desigual del desarrollo tiene su origen en la heterogeneidad de los elementos que integran un complejo; es cierto que cuanto más socializada la economía, los elementos naturales se transforman en el sentido de la socialización, pero este proceso real no suprime ni su forma natural ni la heterogeneidad. Lukács, bolchevique realista que sostuvo la posibilidad del socialismo en un solo país, piensa que no hay homogeneización precipitada ni abstracta, sino la susceptible de asumir democráticamente[114] esas heterogeneidades y diferencias.

Desarrollo desigual en el Arte, pero también «en cómo las relaciones de producción se presentan en tanto que relaciones jurídicas»; la posibilidad de que en sociedades menos primitivas, la más acusada división del trabajo y por consiguiente de una esfera jurídica más desarrollada, por la emergencia de la diferenciación antagónica entre las clases, traiga consigo la necesidad de organismos «para la regulación». Tales organismos se instalan según sus propias

[114] Cfr. A. Rosenberg., *Histoire du bolchevisme,* París, Grasset, 1936.

posiciones teleológicas y se determinan socialmente en estratos. Lukács analiza esa «alternativa diversificada, que no puede reducirse a identidad ideal y lógica». Se trata[115] de subrayar la heterogeneidad, para entender el desarrollo desigual. La determinación general de la base se mediatiza en esas posiciones jurídicas normativas. Marx escribe que: «la representación jurídica de determinadas formas de propiedad, por mucho que se haya instaurado sobre éstas, no les es congruente, ni puede serlo». Marx ha pensado una situación ontológica en la que la congruencia no es posible, porque es el modo fenoménico de una praxis que sólo puede funcionar en incongruencia; el ajuste lógico es imposible desde la divergencia concreta de esa praxis[116]; desde la continuidad del desarrollo histórico, los intentos de captar un fenómeno jurídico, de regresar a instituciones y a su re-exposición es imposible; «la adquisición de una época anterior se funda en malentendimiento de la antigüedad»; ese malentendimiento, comenta Lukács «no puede interpretarse gnoseológicamente, se trata de una necesidad social, de su cumplimiento óptimo; en efecto, se necesita un sistema jurídicamente homogéneo que implica independencia respecto a la base económica», porque «los medios de realización de una posición teleológica tienen una conexión propia, inmanente»; las diferencias que se señalan aquí en el proceso histórico, no tienen nada en común con el despliegue de la *substantia* de Espinosa. Por otro lado en la reutilización del pasado, se reúnen dos mundos heterogéneos, uno material –en cuanto a la aplicación concreta– y otro teleológico. Engels en este contexto ha hablado de determinación «sólo en última instancia», y Lukács pone de relieve a todo este respecto, la dualidad de la formación del derecho y del sistema jurídico: el nacimiento del derecho nunca es jurídico; la legislación como *Mysterium* que concede Kelsen apunta a la grieta en la determinación, en la correspondencia de lo jurídico[117], la revolución niega la realidad existente, pero sus leyes pretenden plena validez jurídica; Lukács señala

[115] G. Lukács, *Ontología.*
[116] *Ibid.*
[117] *Ibid.*

esta naturaleza dialéctica del Derecho que surge en tanto que negación del derecho, movimiento de negación y de resistencia, resumiendo todo este análisis de diferencias internas como sigue: «la desigualdad del desarrollo significa, que la línea en el movimiento del ser social [...] no se despliega en línea recta ni conforme a una lógica racional, *sino a veces por rodeos tales que los complejos que constituyen el conjunto deben estar en relación de no correspondencia,* tales desviaciones se basan en hechos ontológicamente necesarios»[118]. Las desviaciones respecto a la gran línea del desarrollo según leyes, son necesarias y pueden integrarse históricamente, no son de indeterminación.

Dentro de esta concepción global, el problema del Arte debe elaborarse en concreto, en el ámbito de un desarrollo desigual. Marx rompe los prejuicios que dominan entre sus seguidores: el arte no se deriva simplemente de la base económica; Marx por el contrario arranca deliberadamente de la sociedad conjunta, incluidas las tendencias ideológicas, «pero como todo desarrollo ideológico, también se instala de manera desigual»[119]. Reténgase, que este pasaje que rompe con toda tradición monolítica, se encuentra en un trabajo de Lukács de 1939.

En el análisis del arte de Homero en Marx, éste se lleva a conexión con la «mitología griega», y el Arte se refiere a la totalidad de las relaciones sociales. Además, añade Lukács «en la intención de una obra de arte, se aloja una selección, ya que determinados momentos son de significación dominante; la mitología *no es directamente la base sino en una relación intencional*»[120]. Además, al hablar de génesis no se trata de relación causal entre «base y superestructura», y dentro de la conexión causal incluso, ésta puede ser favorable o no, a la génesis de la obra. Lukács se separa no sólo de los seguidores dogmático-monolíticos, sino también de Lucien Goldmann, de su hipótesis de un «estructuralismo genético» en el que, al modo positivista se confunde conexión causal y carácter fa-

---

118 *Ibid.*

119 Cfr. *Grosse und Verfall des Expressionismus, in schickdalswende,* p. 190.

120 *Ibid.*

vorable de la génesis; Goldmann porque *sociologiza, no tiene en cuenta la amplia intervención del favor o del desfavor en cuanto a la génesis*[121].

Por otro lado, Marx expone de manera explícita «que los momentos de esplendor, no están en relación con el desarrollo económico general «y que determinadas configuraciones sólo son posibles en niveles no desarrollados». Tanto Marx como Lukács rechazan la determinación causal y exigen la especificación de lo general. Dentro incluso de la causalidad genética, Lukács distingue las relaciones particulares con momentos del todo, por lo que puede decirse que Goldmann marra por su parte también el concepto de «teoría», «el acento que Marx pone en la mitología [...] denota el carácter específico del fenómeno», y esta incitación metódica, tuvo muy poco eco; los fenómenos del Arte se han tratado de modo sociológico abstracto, también en Plejanov, y en el período de Stalin surge una equiparación mecánica, indiferente al desarrollo desigual de los géneros.

Lukács avanza hacia una determinación peculiar del empuje estético dentro de la arquitectura de lo social «ya que en la simple existencia del Arte, está dada la desigualdad de su desarrollo»; por eso, para la ideología monolítica del Estalinismo «la teoría del desarrollo desigual fue abominable».

La teoría del desarrollo desigual «aparece como un más alto nivel dialéctico», dice Lukács, recogiendo la idea de Marx en la *Contribución a la crítica de la Economía política*, que «la relación de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción, se dialectiza una vez más».

En el entramado dialéctico que se hace perceptible en la naturaleza de lo estético, Lukács significativamente vuelve a la consideración crítica del materialismo inmediatista de Feuerbach, quien hubo de abstraer del curso histórico y *fijar el sentimiento religioso por sí*, presuponiendo el individuo aislado, y pensando que la esencia del hombre como género es sólo generalidad interna; existe una

[121] Cfr. Lukács, *Théorie du roman*, París, Denoël, 1989.

semejanza más que exterior y casual entre estos tipos de reflexión, ya que en los dos casos se enfoca un sobrepasamiento de lo singular y su simultánea proyección en la generalidad o en lo absoluto; por debajo de estas formas, la estética y la religiosa, discurren potencias sociales que las determinan en su en-sí. Ya el «joven Marx» recusó la forma estático-natural de Feuerbach, porque conforme «a su materialismo inmediatista tuvo que abstraer de la historia, y la esencia del hombre en cuanto género, es sólo interna (idealista), no concreta». Se trata, piensa Lukács, del humanismo burgués y abstracto, que se ha impugnado en una formulación indeterminada, por lo que Lukács profundiza y especifica el *concepto de género*. En lo orgánico, los singulares nacen y mueren y sólo el género se perpetúa; la relación entre el singular y el género es natural, independiente de toda conciencia, de cualquier objetivación consciente; se trata de la generalidad que puede pensar Platón, la racionalidad abstracta, ideal que se da en *el esclavo* geómetra; en tal ejemplar no puede surgir la conciencia de género, porque su producción y su reproducción no pueden engendrar la *unidad-dual del singular y del género;* ni siquiera en el estoicismo, en el que predomina un Logos eterno, *no producido,* dado en-sí, es el *idealismo de la materialidad*, no uno que se construye histórica y prácticamente; República utópica la de Platón, no penetrada de una actividad determinada[122].

Es evidente que el momento determinante (la unidad-dual del singular y del género) sólo puede constituirla el trabajo, la actividad en sociedad; que en esto está la diferencia entre el hombre y el animal no sólo ni exclusivamente en el empleo de instrumentos, sino en la «finalización» de la actividad. De ahí la reflexión de Marx en *Deutsche Ideologie* acerca de la relación entre el trabajo y el lenguaje[123]. Marx escribe también: «donde existe una relación, existe para mí; el animal no se relaciona con nada, para el animal la relación con el "otro", no existe como relación»; dialéctica de la relación con la otredad que implica la «conciencia».

---

[122] Cfr. M. Riedel, *I. Kant, Schriften zur Geschichtsphilosophie*, Reclam, 1974, p. 10.

[123] G. Lukács, *Ontología*.

Marx en los *Manuscritos* investiga las consecuencias del intercambio entre los hombres como un momento importante en el trato social, «los animales no pueden coordinar las características diferentes de su propia especie, ni contribuir al provecho o acomodo común de la suya». La verdadera conexión social que se instala en la diferencia es clara en la reflexión dialéctica de Marx en cuanto a la posición del otro en la emergencia del «yo»; Jacques D'Hondt ha hablado de «materialismo relacional» en Hegel y Marx[124]. En estas reflexiones de Marx, dice Lukács, el reproche no es sólo hacia atrás, contra Feuerbach y contra la comparación con el género biológico, «sino hacia delante» porque el objeto de trabajo es objetivación del ser genérico del hombre, ya que éste no es activo sólo intelectualmente, sino trabajando, realmente desdoblado y se contempla en un mundo creado por él. El individuo es ente social y la exteriorización de su vida es exteriorización y continuación de la vida social.

El individuo aislado «es un estado peculiar [...] dentro de la socialidad, objetiva y subjetiva del hombre». La reflexión dialéctica de Lukács en cuanto a las relaciones del sujeto con lo otro, en el trabajo social y con su exteriorización como mundo en el establecimiento de sí mismo, identifica los diferentes momentos y esclarece y articula analíticamente la identidad que se construye en el proceso de trabajo, histórica y dialécticamente; además levanta *(aufhebt)* la psicología, en tanto que estrato determinado en el proceso de socialización.

Es dentro de este arco problemático y de estas tensiones dialécticas donde Lukács instala la crítica de lo que humorísticamente ha denominado «robinsonada de decadencia»: el existencialismo, la *Verworfenheit*, tiene un fundamento pseudo-ontológico en el individuo aislado, y también la «aparente actividad» de la *Fenomenología* de Husserl, que metódicamente pone entre paréntesis toda realidad, eclipsando la diferencia entre lo primario (el dato) y el reflejo subjetivo de su donación»[125].

---

[124] Cfr. F. Li Vigni, J. D'Hont, *Hegel et Marx; une double réhabilitation*, Napoli, La Città del sole, 2002.

[125] G. Lukács, *Ontología*.

Marx ha captado teóricamente, no sólo como hecho que «sólo en el siglo XVII [...] al individuo las conexiones sociales, le parecen simples medios para sus fines, *pero es la época de las relaciones sociales más desarrolladas*», y en la *Sagrada familia* polemiza contra la izquierda hegeliana (liberal), por que *el individuo se construye en sociedad.*

La realización del carácter fenoménico en el individuo, es inseparable de las relaciones sociales en que se produce y se reproduce la vida, *inseparable* por lo tanto de su propia existencia, que está relacionada de manera inmediata con la actividad social. En efecto, la relación del individuo humano con su género «se transforma y se mediatiza por categorías sociales, trabajo, lenguaje, intercambio y nunca puede ser «muda», sino realizarse en el plano de la conciencia, superada la necesidad biológica en el cauce de una particularidad histórica de la producción y reproducción sociales. El género en-sí está ligado al desarrollo del para-sí y a las formas parciales de la vida social. «Una verdad en-sí que deviene para-sí», está históricamente determinada. «El en-sí genérico de los animales es fijo, en el hombre es para-sí y está mediatizado en la particularidad de la historia productiva, variable y potencialmente en expansión».

> Hoy está en vías de construirse una interdependencia multilateral en un género, proceso concomitante con las fuerzas productivas; se está dando la emergencia del género humano y se trata de un *dato objetivo que implica desarrollo de las capacidades humanas*; éste es un proceso teleológico, pero que lleva a la integración de pequeñas unidades en las más altas.

«La historia universal –dice Marx–, no ha existido siempre [...] es simplemente un resultado». «Estamos ante la emergencia del género no "mudo", ante el establecimiento de las facultades y de sus contradicciones»; Lukács una vez más afirma la índole contradictoria del proceso, lejos de cualquier concepción lisa, simplemente cumulativa; «esta contradictoriedad, en su dinámica y legalidad, sólo puede captarse desde la exposición de la totalidad del desarrollo desigual: la diferenciación en clases que actúan de forma antagónica».

Max Weber entendió esta situación, pero «sólo en su inmediatez»[126], porque no enfocó la naturaleza ontológica de la lucha, reduciéndola «a un choque de "juicios de valor", y no a la *contradicción de tendencias* en el ser social»; Weber sólo analiza en el plano lógico, no en el de las tensiones ontológicas objetivas en acción, achatándolas; por su parte, el neo-positivismo suprime los conflictos.

El marxismo tradicional pasa de largo ante las cuestiones ontológicas del ser social por un *falso dualismo también gnoseológico*; Plejanov esquematiza: el estado de las fuerzas productivas y la superestructura, «el orden social y el político» ya que se encuentra bajo la influencia de la gnoseología del siglo XIX: un ser según leyes sin conciencia, una conciencia sin ser y que «no puede contener nada de ser en-sí»; paradigma que aplicado al ser social lleva a antinomias irreductibles.

«Marx justamente atribuye a las fuerzas económicas una validez general, semejante a la de las leyes naturales, por eso se estaba muy cerca de aplicárselas al ser social»; lo económico es un estrato decisivo pero no todo el ser social, que incluye las opciones alternativas que abren el espacio de esa determinación; téngase en cuenta el momento del azar en el proceso y que «los hombres hacen su historia».

El ser social en Plejanov «aparece como un ser puramente natural, sin conciencia», dándose así «un enfrentamiento metafísico del ser social y de la conciencia», lo que contradice la ontología de Marx; primero, todo ser social está inseparablemente unido a actos de conciencia (el emplazamiento teleológico); en segundo lugar aparece una superacentuación mecánico- fatalista de la necesidad económica[127] en el marxismo vulgar y el «suplemento neo-kantiano» que corresponde a esta deformación, rompe también los nexos dialécticos entre los principios y los hechos, entre forma y contenido, abstrayendo aquélla en tanto que determinación «ética» (Adler); pero Marx liga los dos planos como es punto nuclear en su análisis del trabajo donde «el trabajador por un movimiento sobre la Naturaleza exterior a

[126] Cfr. *La Destruction de la raison*, vol. II, *op. cit.*
[127] G. Lukács, *Ontología.*

él *(ausser ihm)* modifica simultáneamente la suya»[128]. La operación sobre la naturaleza exterior lleva consigo la transformación de la del trabajador, quien no sólo provoca «un cambio de forma en la Naturaleza», sino que «realiza en ella su propia finalidad»[129]; se unifican dialécticamente en el proceso de trabajo lo exterior y lo interno.

Engels ha presentido la deformación del pensamiento de Marx en la divulgación, por eso dice que «entre la base y la superestructura se establecen relaciones recíprocas», y que «sería pedante deducir un hecho de la necesidad económica»[130]; «la base es la base, pero los diversos momentos de la superestructura ejercen también su influencia; se trata de una acción recíproca entre todos los momentos donde, a través de una cantidad infinita de azares, el momento económico se impone con necesidad». Engels certeramente remite a la génesis de la ideología, a lo relativamente peculiar de esa génesis; se derogan así los nexos simplemente «sociológicos»; por eso, Lukács, profundizando teóricamente indica que en esto, no debe hablarse de relación forma-contenido, y que «la primacía ontológica de la economía no tiene en sí relación jerárquica alguna, ya que se trata de primacía sólo en cuanto al ser, exponiendo el «simple hecho que la existencia social de la superestructura presupone el proceso de reproducción», y que «éste no puede pensarse sin conciencia [...] mientras al mismo tiempo a la esencia de la economía le pertenece no poder reproducirse sin una superestructura»; la economía es el eje de lo social que tiene conciencia ideológica, es un problema del ente económico, no sólo biológico o tecnológico, lo mismo que el trabajo encierra en-sí *Vorstellung*. Lukács pone el acento en que «con el adjetivo social se ha separado de toda concepción idealista de los valores, transcendentes en la mayoría de los casos, y que «la necesidad social de la posición valorativa es al mismo tiempo presupuesto y consecuencia del carácter alternativo de los actos sociales de los hombres»; por eso la contraposición de valores (dioses) de que habla Weber no es lucha teológica, sino ontológica.

---

128 *Das Kapital*, vol. I, p. 186.

129 *Ibid.*

130 Carta a Bloch de 21-09-1890.

«En el valor de uso se instala la transformación de los objetos naturales [...] en los apropiados a la reproducción de la vida. El simple y natural ser-para- otro [...] contiene una referencia nueva a los hombres»; referencia a lo humano, en la que se colapsa el análisis objetivista (cosista); la antigua praxis llamaba ya *in nuce* al entendimiento dialéctico, y el antihumanismo teórico prescinde, como el neo-positivismo, del momento útil; en el objeto natural se implanta su utilidad, por lo que la autoconstitución de las categorías lleva consigo un retroceso de los límites naturales «El valor de uso es el motor de la transformación de lo natural en social, del cumplimiento del devenir hombre del hombre»[131].

En estas conexiones ontológicas y dialécticas se trasciende el conocimiento fetichista, alzándose a la concepción de un «humanismo» social. Lukács desvela en la noción económica de valor de uso, la sustancia real y humana de la categoría; perfora reflexiva y teóricamente el «economicismo», como corresponde a la *Crítica de la Economía política* de Marx, y en este camino teórico se comprende la valoración por Lukács del Esbozo de 1857 *(Grundrisse)* que establece la relación interna entre producción –consumo– distribución. La categoría de valor económico influye en la orientación; su realización en sociedades cada vez más complejas, llama a la vida a mediaciones de las que surgen alternativas, que no se dirimen en forma económica[132]; surgen en este dominio valores de índole heterogénea respecto al valor económico, y los valores parecen «cogidos en la inquietud heraclitana del devenir», porque surgen orgánicamente del *hic et nunc* de cada caso, pero esta dependencia no debe entenderse causal y linealmente como en la vulgarización del marxismo; esas variaciones de valoración «las provoca el ser social, no sólo en su nivel económico», «esa dependencia –dice Lukács–, puede concretizarse en que un sistema de valores niegue como no valiosas las consecuencias fenoménicas de un estado de desarrollo». El campo de variaciones valorativas, es amplio, *pero no indeterminado ni caóticamente relativo* y no invalida en modo alguno el método de Marx: la determinación dialéctica según leyes de la co-

---

131 G. Lukács, *Ontología.*
132 *Ibid.*

nexión real de las valoraciones de las situaciones concretas; en cambio, la valoración logicista de los valores lleva consigo la «a-historización», por la que «su existencia real y concreta puede entrar en un sistema formalmente engreído de sí». En este complejísimo entendimiento crítico de los valores, Lukács una vez más reclama la valoración en el proceso histórico y real, ya que «los valores surgen en el proceso de la socialidad y sólo así consiguen mantenerse»; también por eso «se debe renunciar a la "validez eterna" de los mismos [...] han nacido en un estadio determinado, no como si el proceso histórico hubiera sido simplemente la realización de un valor eterno».

Este análisis refuerza el carácter histórico de los valores, su posición y su existencia en el entramado de las tensiones sociales.

En cuanto a la «renovada validez del pobre y abstracto imperativo categórico, se debe a la relativa abstracción de su sistematización logicista»[133]. Esto no obstante, Lukács entiende la larga vigencia de ciertos valores; la continuación de la sustancia en el ser social, la del hombre, la de su crecimiento, «manteniéndose con ello la sustancialidad del valor, su esencia, su realidad». La realidad y concreta sustancialidad del proceso en su continuidad, relega el dilema: relativismo/dogmatismo; *más allá también y sobre todo de las rupturas fuera de la continuidad o de la continuidad dogmática sin rupturas.*

Continuidad de la sustancia del ser social, del trabajo en el intercambio con la Naturaleza, del valor de uso. Por eso, al llegar a esta visión dialéctica de la continuidad en el cambio, Lukács puede enunciar un principio general: que «la referencia al pasado resulta siempre de una intención orientada al presente, es decir al futuro»[134]. Dicho de otra manera, las ramas del tiempo se insertan entre sí en el proceso del ser social; y así, la permanencia de lo estético, cuestión a la que no se puede contestar ni desde la rigidez del formalismo, ni en un diferenciación sociologista. Lukács en esta problemática aduce la referencia de Lenin a la *costumbre*:» los hombres liberados del capitalismo, se habitúan a respetar las reglas elementales de la convivencia», y recuerda que tanto Lenin como Marx hablan de la continuidad del

---

[133] *Ibid.* p. 157. Cfr. In extenso, *El joven Hegel.*
[134] *Ibid.* p. 159.

desarrollo. «La nueva concepción de la sustancialidad... la continuidad, puede constituir la solución de la antinomia»[135] entre el relativismo y el dogmatismo; la sustancia no eterna, sino en tanto que duración en el cambio, que supera lo relativo, sin abstraerse en una forma intemporal, la cual pasa por su simple duración.

Todo este nudo problemático orienta hacia el papel central de lo económico, que no sólo hace posible la instauración del socialismo, y cuya función ontológica tampoco puede suspenderse; la esfera económica en el socialismo sigue siendo «reino de la necesidad». Con sólo enunciar esta tesis, Lukács se vuelve contra Fourier, cuya «genial perspicacia crítica» Marx valoró altamente, pero para quien el trabajo se transforma en una especie de «juego», y contra las teorías según las que con el socialismo se entraría en una vida sin economía. «El camino al socialismo es el del desarrollo ya esbozado en el que, por el mundo desarrollado de la economía, se establece el ser social propiamente dicho, la especificidad del género consciente no simplemente natural y mudo. La economía lleva a una socialidad cada vez más elevada en las categorías sociales.

Las sociedades de clases, esto lo cumplen sólo de una manera «que se fetichiza como segunda naturaleza»; este carácter de «objetividad» independiente respecto a las alternativas singulares, permanece como insoslayable; el capitalismo actual hace del consumo esa segunda naturaleza.

El capitalismo engendra una producción social espontánea; el socialismo transforma esta espontaneidad en una regulación consciente; la libertad en este dominio sólo puede consistir en que los hombres socializados, los productores asociados regulen racionalmente su intercambio, en lugar de estar dominados por él [...] lo lleven a cabo con el menor gasto de fuerza y en condiciones dignas, adecuadas a la naturaleza humana.

La reflexión última de Lukács es asimilación sintética y reflexiva del pensamiento de Marx, tanto en su vertiente «crítica de la economía», como en la metodológicamente decisiva de la concepción del ser histórico, contribuyendo a eliminar los parásitos simplificadores,

---

135 *Ibid.*, p. 158.

en que se habían sofocado, casi hasta ahogarlas en rápidos esquemas, las posibilidades de apertura *y las instancias inmanentes de creación*.

La importancia del análisis estriba en que se rastrean las conexiones ontológicas de los vectores fundamentales de la vida de los hombres tanto la estética, la del derecho como la moral; tres dominios que no pueden pensarse, sin elaborar previa y radicalmente las condiciones de posibilidad de la libertad en el dominio de la determinación histórica.

«Ser radical es coger las cosas en su raíz. La raíz del hombre, es el hombre». Nuestra Introducción ha adoptado la forma de lo que los franceses llaman una «explicación de texto», centrada en torno a tres puntos: liberar la figura pensante de Lukács del *interesado y garrafal* sambenito de estalinista con que han intentado neutralizar su ingente e insustituible trabajo intelectual; en segundo lugar traer al recuerdo y al estudio su crítica de las «modernas ciencias formales», *listas para la manipulación* de una opinión ingenua o poco advertida; finalmente, recordar, al margen de esquemas manidos y formales, el pensamiento de Marx, «histórico y dialéctico en su esencia», y eso al servicio de una reflexión teórica y política que incida en nuestros combates presentes.

La forma «explicación de texto» la exigió la exposición misma de Lukács, quien sumido en una reflexión filosófica del ser social histórico desde la profunda aprehensión de esa materia con frecuencia capta categorías, nexos y relaciones de manera tan compacta, que era necesario ir explicitando; en cualquier caso mi introducción es sólo un instrumento de acceso al texto de la Ontología de la que no puede separarse.

Lukács, al final de una larga vida militante recoge en su letra y en su sentido el pensamiento de Marx, y lleva a cabo la crítica teórica de la teoría y de la práctica del «socialismo real», sacando del olvido y de la «sacralización esterilizadora» a Engels y a Lenin, pensadores y agentes de la democracia socialista; con ellos, Lukács se aleja de cualquier deriva revisionista y oportunista, así como de las simplificaciones dogmáticas, abriendo el campo a nuevas iniciativas y nuevos rumbos.

París, noviembre de 2006

Marx, ontología del ser social

Las categorías son formas del ser, determinaciones de existencia.
K. Marx

Cuestiones metodológicas previas

Si se trata de comprender teóricamente la ontología de Marx, uno se encuentra en una situación paradójica: por un lado cualquier lector imparcial de Marx notará que todas sus enunciaciones correctamente entendidas, sin los prejuicios de moda, son pensadas en último término como enunciaciones acerca de un ser, por consiguiente como puramente ontológicas; por otro lado, en él no se encuentra ningún tratamiento autónomo de problemas ontológicos; una toma de posición para determinar su lugar en el pensamiento, su delimitación respecto a la gnoseología, a la lógica, etc., nunca ha sido emprendida por él, ni sistemáticamente ni con la intención de sistematizarla. Esta dualidad de lados que internamente se copertenecen, depende sin duda de su decidido arranque y del principio de la filosofía de Hegel[1]. En ésta, como hemos visto, existe, determinada por el sistema del pensamiento, la unidad de la lógica y de la teoría del conocimiento; el pensamiento dialéctico de Hegel retiene si-

[1] Lukács G., *Para la ontología del ser social. Falsa y correcta ontología de Hegel*, Sammlung Luchterhand, vol. 49, Neuwied, 1971.

multáneamente con su propio establecimiento una unificación que tiende a la fusión recíproca. Por eso es natural que el joven Marx en sus primeros escritos, determinados aún por Hegel, no pudiera llegar a un planteamiento directo y consciente de la cuestión ontológica. Esta tendencia negativa se refuerza por la ambigüedad *(Zweideutigkeit)* del idealismo objetivo y que sólo más tarde fue puesta a la luz especialmente por Engels y por Lenin. Mientras Marx y Engels, en la separación consciente respecto a Hegel, con todo derecho presentaban, tanto explicativa como polémicamente la contradicción abrupta y excluyente del idealismo de Hegel frente al materialismo renovado de ellos, más tarde resaltaron tendencias latentes enérgicamente activas en el idealismo objetivo. Así, Engels en el *Feuerbach* habla del «materialismo de Hegel puesto sobre la cabeza»[2]; así Lenin repitió acerca de los impulsos al materialismo en su *lógica*[3]. Debe ciertamente afirmarse que Marx, incluso en la aguda polémica contra la izquierda hegeliana, como B. Bauer y Stirner, jamás identificó el idealismo de éstos con el de Hegel.

Sin duda alguna, el viraje que Feuerbach realizó, de carácter ontológico, influyó en la disolución de la filosofía hegeliana ya que por vez primera en el desarrollo alemán, el idealismo y el materialismo se confrontaron abierta, amplia y efectivamente. Más tarde las debilidades descubiertas en la posición de Feuerbach, por ejemplo su limitación a la relación abstracta de Dios y el hombre, llevaron consigo el esclarecimiento de la posición ontológica de manera clara y consciente. Este efecto es claramente perceptible en el joven Engels, porque de sus comienzos filosóficos poco claros en la joven Alemania se desarrolló hasta los jóvenes hegelianos; en éste es visible lo radicalmente que ha influido la nueva orientación ontológica que arrancó de Feuerbach. Porque si se prescinde de Gottfried Keller y de los revolucionarios demócratas rusos, sólo tuvo como resultado una renovación del materialismo del siglo XVIII; lo que no cambia nada en cuanto a la intensidad del origen. No obstante, en Marx es apenas perceptible tal sacudida. Los documentos muestran un re-

---

[2] Engels, *Feuerbach*, Viena-Berlín, 1927; MEW, cap. 21, p. 277.
[3] Lenin, *Papeles póstumos*, Viena-Berlín, 1932, pp. 87, 110, 138.

conocimiento gozoso y lleno de comprensión que exige sin embargo un desarrollo crítico. Esto es claro en las cartas tempranas (ya en 1841), más tarde, en medio de la lucha contra el idealismo hegeliano, en la *Ideología Alemana*, tiene un perfil perfectamente unívoco: «En la medida en que Feuerbach es materialista, en él no aparece la historia, y cuando considera la historia, no es materialista»[4]. De este modo, el juicio de Marx sobre Feuerbach tiene dos caras: reconocimiento del viraje ontológico, en tanto que única hazaña filosófica de aquel tiempo y simultáneamente establecimiento de sus límites ya que precisamente el materialismo alemán de Feuerbach no capta en absoluto el problema de la ontología del ser social. En esto aparece no sólo la clara visión filosófica y la universalidad de Marx; esta toma de posición ilumina su desarrollo temprano y el lugar central que los problemas ontológicos del ser social ocupan en él.

Por todo esto una ojeada a *La disertación* es muy instructiva; se trata de la crítica lógico-gnoseológica de Kant a la prueba ontológica de la existencia de Dios y a su respecto Marx objeta:

> Las pruebas de la existencia no son más que tautologías huecas, por ejemplo, el argumento ontológico no significa más que: lo que yo me represento como real *(realiter)*, es una representación para mí, actúa sobre mí, y en este sentido todos los dioses, tanto los paganos como el cristiano poseen una existencia real. ¿No ha dominado acaso el viejo Moloch?, ¿el Apolo délfico no fue una potencia real en la vida de los griegos? La crítica de Kant en este dominio no significa nada. Si alguien se imagina tener cien táleros, esta representación para él no es ni arbitraria ni subjetiva, si ve en ella los táleros imaginarios, tienen para él el mismo valor que los táleros reales; contraerá en su imaginación deudas imaginarias, lo mismo que toda la humanidad ha contraído deudas con sus dioses[5].

Ya en esto se perciben momentos importantes del pensamiento de Marx; se muestra la preponderancia de la efectividad social

---

[4] MEGA, I, cap. 5, p. 34; MEW, vol. 3, p. 45

[5] MEGA I, 1; MEW, volumen suplementario I, p. 370.

en tanto que criterio último en cuanto al ser o no ser social de un fenómeno; lo que desvela una amplia y profunda problemática que el joven Marx todavía no podía dominar metodológicamente. Pues por un lado se deriva del espíritu conjunto de la *Disertación:* que no concede ningún tipo de dioses; por otra parte, que de la efectividad histórica de determinadas representaciones de Dios, se sigue una especie de existencia social. Aquí ya plantea un problema que más tarde desempeñará un papel importante en el Marx materialista y economista. A saber, la función socialmente práctica de determinadas formas de conciencia, sean o no, desde el punto de vista ontólogico general verdaderas o falsas. Estos pasos importantes para el desarrollo ulterior de Marx, se completan con la interesante crítica a Kant. El filósofo de la razón pura combate la llamada prueba ontológica de manera lógico-teorética, porque ha cortado todo enlace entre representación y realidad, porque ha negado todo carácter ontológicamente relevante del contenido. El joven Marx protesta una vez más en nombre del carácter específico del ser social, indicando por el contrario con ingenio que en determinadas circunstancias, los táleros imaginados pueden lograr socialmente una relevancia en cuanto al ser. (En los escritos económicos tardíos de Marx aparece esta dialéctica entre el dinero ideal y real, como momento importante de la relación del dinero como medio de circulación con su función como medio de pago.)

En el tratamiento de Hegel ya hemos indicado que Marx, en nombre del modo de ser concreto de las formaciones sociales, exige su investigación concreta según su manera de ser ontológica, en cambio el método de Hegel rehúsa presentar tales maneras de conexiones sobre la base de esquemas lógicos. De este modo, en el camino del desarrollo del joven Marx aparece la orientación a una concretización creciente de las formaciones reales, conexiones existentes, etc., que alcanza en sus escritos económicos precisamente su viraje filosófico. Estas tendencias encuentran su primera expresión adecuada en los *Manuscritos económico-filosóficos,* cuya originalidad innovadora, estriba en que por vez primera en la historia de la filosofía las categorías de la economía, tales como la de producción y reproducción de la vida humana aparecen y por ello hacen posible una presentación ontológica del ser social sobre fun-

damentos materialistas. La economía como centro de la ontología de Marx, no significa en modo alguno un «economismo» de la visión del mundo. (Esto aparece sólo en sus epígonos, quienes ya no tenían idea del método filosófico de Marx, y esto trajo consigo equivocar y comprometer al marxismo.) El desarrollo filosófico de Marx hacia el materialismo culmina en este viraje hacia la economía; si, y en qué medida Feuerbach ha desempeñado un papel importante, no puede establecerse de manera unívoca, aunque Marx estaba de acuerdo sin duda con las intuiciones natural-filosóficas, ontológicas y antirreligiosas de Feuerbach, también es seguro que en este dominio, también rápida y críticamente se salió fuera, porque se posicionó tan fuertemente contra la separación tradicional de naturaleza y sociedad, aún no superada en Feuerbach, y siempre consideró de manera creciente los problemas naturales en su interacción con la sociedad. La contraposición frente a Hegel se agudizó aún más fuertemente que en Feuerbach mismo. Marx sólo reconocía una y única ciencia, la de la historia, que se refiere tanto a la naturaleza como al mundo de los hombres[6]. En la cuestión de la religión, porque no se contentó con la relación abstracta contemplativa hombre-dios ni con la simple ontología de Feuerbach, incluso en su intención materialista, Marx contrapuso la exigencia de una inscripción concreta materialista de todas las relaciones de la vida humana, ante todo de las histórico-sociales. En este problema de la naturaleza consiguió un esclarecimiento totalmente nuevo.

Como Marx hace de la producción y reproducción de la vida del hombre el problema central, aparecen tanto en el hombre como en todos sus objetos, proporciones, relaciones, etc., como doble determinación a una base natural insoslayable y su conformación socialmente ininterrumpida. Aquí como por todas partes la categoría central es el trabajo en el que aparecen ya *in nuce* todas las otras determinaciones: «Como formador de los valores de uso, como trabajo útil, el trabajo es por ello condición de existencia independiente de todas las formas de sociedad del hombre, una necesidad natural para mediatizar el intercambio de materia entre el hombre y la

[6] MEGA I, cap. 5, p. 567; MEW cap. 5, 18.

naturaleza, y por lo tanto la vida del hombre»[7]. Por el trabajo tiene lugar una doble transformación. Por un lado el hombre que trabaja, se transforma a sí mismo, actúa sobre la naturaleza, y cambia al mismo tiempo la suya propia, desarrolla las «potencias» que duermen en ella y las somete a su poder. Por otro lado, los objetos naturales, potencias naturales, se transforman en instrumentos de trabajo, objetos de trabajo, materias primas, etc. El hombre que trabaja «emplea las propiedades mecánicas, físicas, químicas de las cosas, para dejarlas actuar como medios de fuerza sobre otras cosas, conforme a sus propios objetivos». Los objetos naturales siguen siendo en sí lo que naturalmente eran, en tanto que propiedades, relaciones, proporciones objetivas, existen independientemente de la conciencia humana, y sólo por su exacto ser conocidas y puestas en movimiento por el trabajo, pueden devenir útiles. Pero este hacer útiles es un proceso teleológico:

> Al final del proceso de trabajo se da un resultado que al comienzo del mismo, ya estaba dado idealmente en la representación del trabajador. No que éste efectúe solamente una transformación en lo natural; realiza en lo natural al mismo tiempo la finalidad que él conoce y que determina el tipo y la manera de su obrar como una ley, a la que debe subordinar su voluntad[8].

Sobre la significación teleológica del trabajo, la trataremos detalladamente en un capítulo de la segunda parte[9], aquí sólo se trata de caracterizar en sus rasgos más generales el punto de arranque de la ontología del ser social en Marx.

A este respecto, deben especialmente resaltarse los momentos que siguen: ante todo, el ser social en su totalidad y en todos sus procesos singulares presupone el ser de la naturaleza inorgánica y de la orgánica. El ser social no puede entenderse en tanto que autónomo del ser natural ni como su contrario excluyente, como hace gran par-

---

[7] Marx, K., *Das Kapital* I, cap. 5, Hamburgo, 1903, 9; MEW, cap. 23, p. 57.

[8] Marx, *ibid.*, pp. 140, 141; *ibid.*, pp. 192, 194, 193.

[9] G. Lukács, *Ontologie, Arbeit,* Sammlung, Luchterhand, vol.92, Neuwied, 1971.

te de la filosofía burguesa en relación con los llamados «dominios del espíritu». De la misma manera, la ontología del ser social en Marx excluye enérgicamente una simple y vulgar translación de las leyes de la naturaleza a la sociedad, como fue el caso en el tiempo del darwinismo social. Las formas de objetividad del ser social crecen en el cauce de la emergencia y del despliegue de la praxis social, a partir del ser natural y devienen cada vez más expresamente sociales. Tal crecimiento es ciertamente un proceso dialéctico, que comienza con un salto, con el emplazamiento teleológico en el trabajo, con el que no puede darse analogía alguna en la naturaleza. El salto ontológico no se revoca por el hecho de que en la realidad se trate de un proceso de mucho alcance y con múltiples formas de transición.

Por el acto del emplazamiento teleológico en el trabajo, está dado en sí el ser social. El proceso histórico de su despliegue, tiene dentro de sí los más decisivos cambios de ese en-sí en un para sí, y con ello, la superación tendencial de las formas y contenidos del ser natural en contenidos y formas cada vez más puras y propias de la socialidad. El emplazamiento teleológico, en tanto que modificación material de la realidad material, sigue siendo algo fundamentalmente nuevo desde el punto de vista ontológico. En cuanto a su ser, naturalmente debe derivarse genéticamente de las formas de transición. Éstas no obstante sólo pueden interpretarse con justeza, si se las entiende como resultado de un trabajo llegado a sí mismo, y esta génesis, que no es un proceso teleológico, se entiende como su resultado. Esto no sólo es el caso de esta relación originaria. Marx considera de forma consecuente este tipo de comprensión como método general en lo que concierne a la sociedad.

> La sociedad burguesa es la organización de la producción históricamente más desarrollada y compleja. Las categorías que expresan sus relaciones, la comprensión de su articulación, permiten al mismo tiempo penetrar en la articulación y en las relaciones de producción de todas las formas sociales pasadas con cuyos escombros y elementos se ha construido y parte de los cuales todavía se arrastran en ella; simples alusiones que han de desarrollarse hasta significaciones plenas. En la anatomía del hombre está la clave para la anatomía del mono. Los presagios de lo más alto en las especies

animales inferiores sólo pueden por el contrario entenderse si se conoce lo más alto. La economía burguesa proporciona la clave de lo antiguo, etc[10].

En las anotaciones que siguen a los pasajes aducidos, Marx se eleva contra toda «modernización», contra toda inserción de las categorías de un nivel más desarrollado en otro más primitivo. Esto es simple precaución contra malentendidos cercanos que aparecen con frecuencia. Lo esencial en este examen metodológico sigue siendo la precisa separación de la realidad que es en sí en tanto que proceso, del camino de su conocimiento. La ilusión idealista de Hegel consiste, como veremos de manera más detallada en la crítica de Marx, precisamente en que el proceso ontológico del ser y de su establecimiento mismo se acerca demasiado al proceso gnoseológicamente necesario de su conceptualización, que en éste último se ve un sustitutivo e incluso una más alta forma ontológica de aquél.

Si tras este necesario inciso, volvemos a las relaciones ontológicas entre la naturaleza y la sociedad; encontramos que las categorías y las leyes de la naturaleza, tanto orgánica como inorgánica, en último término (en el sentido de una modificación de su esencia), constituyen una base insoslayable de las categorías sociales. Sólo sobre la base al menos de un conocimiento justo de las propiedades de las cosas y de los procesos reales, el emplazamiento teleológico en el trabajo puede cumplir su función transformadora. Que además surjan formas de objetividad enteramente nuevas, que no tienen analogía alguna con la naturaleza, no cambia nada en esta situación de hecho. Incluso cuando el objeto de la naturaleza de manera inmediata parece permanecer en su índole propia, su función en tanto que valor de uso, es ya algo cualitativamente nuevo frente a la naturaleza, y con el emplazamiento socialmente objetivo del valor de uso, surge en el curso del desarrollo social el valor de cambio, en el que, si se considera aisladamente, toda objetividad natural desaparece y como dice Marx, tiene entonces «una ob-

[10] K. Marx, *Fundamentos de la crítica de la economía política*, Moscú, 1939-1941-Cr. Berlín, 1951, 25.

jetividad fantasmal». Marx, indica irónicamente, contra ciertos economistas: «Hasta ahora ningún químico ha descubierto el valor de cambio de una perla o de un diamante»[11]. Por otro lado, tal objetividad puramente social no obstante presupone, mediata o inmediatamente, objetividades naturales, socialmente transformadas (ningún valor de cambio sin valor de uso, etc.); de modo que en verdad, las categorías socialmente puras, si su totalidad constituye la índole *(Eigenart)* del ser social, este ser no sólo resulta del proceso material concreto de su génesis a partir del ser natural, sino que se reproduce constantemente en este carril, y desde el punto de vista ontológico, jamás puede desligarse enteramente de su base. La expresión «jamás enteramente» debe resaltarse, porque el sentido esencial de la conformación del ser social consiste precisamente en reemplazar las determinaciones puramente naturales por las formas mixtas de naturalidad y de socialidad (ténganse en cuenta simplemente los animales domésticos) y las determinaciones puramente sociales que se desarrollan sobre esta base. La tendencia esencial del proceso así establecido es el constante aumento, cuantitativo y cualitativo, o puro o predominante de componentes sociales, el «retroceso de los límites naturales», como suele decir Marx. Sin analizar ahora este complejo problemático, puede resumirse diciendo: el viraje materialista en la ontología del ser social, culmina en el descubrimiento de la prioridad ontológica de la economía en él, que presupone una ontología materialista de la naturaleza. Esta unidad indisoluble del materialismo en la ontología no depende del grado en que los científicos marxistas hayan podido exponer, en los diversos dominios del conocimiento, estas conexiones de manera concreta y convincente. Marx mismo ha hablado de la ciencia unitaria de la historia, antes de que esas tendencias se hubiesen desarrollado realmente. No es casual que Marx y Engels hayan saludado con muchas reservas la entrada en escena de Darwin como «fundamento de nuestras opiniones», ni que Engels se entusiasmase por la teoría astronómica Kant-Laplace[12]. La importancia de una más amplia

---

[11] *Das Kapital,* I, cap. 4; MEW vol. 23, p. 52.

[12] Marx a Engels, 19 de diciembre de 1860; MEGA III, cap. 2, p. 533; MEW vol. 30, p. l31.

construcción, conforme al tiempo, del marxismo en esta dirección no puede supervalorarse. Aquí debía simplemente resaltarse que la fundación de una ontología materialista de la naturaleza, que comprende en sí historicidad, procesualidad y contradictoriedad dialéctica, está contenida implícitamente en la fundamentación metodológica de la ontología de Marx. Esta posición de los problemas nos parece apropiada para circunscribir en pocas palabras el nuevo modelo que la concepción de Marx representa en la historia de la filosofía y de la ciencia. Marx nunca ha tenido expresamente la pretensión de haber creado un método o un sistema filosófico. En los años cuarenta combate el idealismo de Hegel, cada vez más subjetivo en sus discípulos radicales. Tras el fracaso de la Revolución del 48, en el centro de su interés estuvo la fundamentación de una ciencia de la economía. De ahí deducen muchos de los admiradores de sus escritos filosóficos tempranos, que se apartó de la filosofía para devenir simplemente un especialista de la economía. Esto, considerado más de cerca resulta una conclusión totalmente insostenible. Se apoya en connotaciones puramente exteriores, en la metodología dominante en la segunda mitad del siglo XIX, que establece una oposición rígida entre filosofía y ciencias particulares y que además degrada la filosofía misma a ser una ciencia particular al limitarla a la exclusiva fundamentación de la lógica y de la teoría del conocimiento. Desde tales puntos de vista, a la ciencia burguesa y a los partidarios del marxismo influenciados por esos modos de entender, la economía del Marx maduro les pareció una ciencia particular en contradicción con las tendencias filosóficas de su juventud. Y más tarde, surgieron algunas corrientes que, bajo el influjo del subjetivismo existencialista, construyeron un contraste entre los dos períodos de Marx.

Nuestras consideraciones ulteriores mostrarán la inconsistencia de tales contrastes entre el joven Marx, filósofo y el puramente economista más tardío, sin polemizar de manera explícita. Veremos que Marx no ha devenido menos filósofo, sino que por el contrario en todos los dominios ha profundizado significativamente sus enfoques filosóficos. Piénsese solamente en la superación –puramente filosófica– de la dialéctica de Hegel. Ya en su juventud encontramos tendencias hacia ello, en especial cuando intenta ir

más allá de la doctrina de la contradicción absolutizada en su forma lógica[13]. Los precipitados críticos del Marx filósofo, en su mayoría pasan por alto, entre otros, esos pasajes en *El capital*, en los que Marx, arrancando también en general aquí de la economía, ofrece una fórmula totalmente nueva en cuanto a la superación de las contradicciones.

> Se ha visto que el proceso de cambio de mercancías encierra relaciones contradictorias y excluyentes unas de otras. El desarrollo de la mercancía no suprime esas contradicciones, pero crea la forma en que pueden moverse. Este es en general el método según el cual se resuelven las contradicciones reales. Por ejemplo, es una contradicción que un cuerpo caiga constantemente sobre otro e igualmente constantemente se aleje de él. La elipse es una de las formas del movimiento en que esta contradicción tanto se realiza como se resuelve[14].

Por esta concepción de la contradicción, que es puramente ontológica, ésta se demuestra como motor constante de las relaciones móviles de los complejos unos respecto a otros, de procesos que surgen de tales relaciones. La contradictoriedad no es sólo como en Hegel la forma de inversión de un estadio en otro, sino también la fuerza de arrastre de un proceso normal. Con ello, naturalmente no se niega la inversión en el paso a otro, la forma crítica de determinados sobrepasamientos ni su índole de salto. Su conocimiento, sin embargo, exige descubrir las condiciones específicas en las que deben aparecer, que no son simples consecuencias lógicas de una contradicción abstracta en absoluto. Ésta, precisamente, y Marx lo muestra con claridad, es también vehículo del proceso que discurre normalmente; la contradicción se muestra precisamente como principio del ser y puede ser encontrada en tanto que fundamento de tales procesos en la realidad.

En una consideración más seria, pueden dejarse de lado tales de-

---

[13] Ténganse en cuenta los pasajes significativos en su primera crítica a Hegel: MEGA I, cap. 1/1, p. 560; MEW I, p. 292.

[14] *El Capital*, vol. I, p. 169; MEW vol. 25, p. 118

senfoques con toda tranquilidad. Las obras del Marx maduro se centran consecuentemente en la cientificidad de la economía, pero no tiene nada que ver con la concepción burguesa de la economía como ciencia particular: los denominados fenómenos puramente económicos, la última los aísla de las interrelaciones recíprocas totales del ser social en tanto que totalidad, los analiza en un aislamiento artificial para, eventualmente, colocar el dominio así elaborado en relación abstracta con otro igualmente aislado (derecho, sociología), mientras que la economía de Marx siempre arranca de la totalidad del ser social, y desemboca siempre en la misma. Como se ha discutido ya, el tratamiento central, expandido con frecuencia, inmanente de los fenómenos económicos, tiene su fundamento en que la fuerza decisiva que en última instancia arrastra el desarrollo social conjunto, ha de buscarse y encontrase en ellos. Esta economía tiene en común con las coetáneas y con las más tardías ciencias particulares sólo un rasgo negativo, que todas ellas rehúsan el método constructivo apriórico de la anterior filosofía incluida la de Hegel, y que sólo ven el fundamento real de la cientificidad en los hechos mismos, en sus nexos. Sin embargo, si todas hacen lo mismo, no es exactamente lo mismo. De manera muy impropia, ese arrancar de los hechos, ese rechazo de los nexos construidos abstractamente, se denomina empirismo, pero esta expresión engloba, en su acepción corriente, posiciones extremadamente diferentes frente a los hechos. El viejo empirismo solía ser ingenuamente ontológico: ontológico, ya que arrancaba del carácter de ser insoslayable de las realidades dadas; ingenuo, porque por principio se atenía a tales donaciones inmediatas, sin considerar con frecuencia las más amplias mediaciones ontológicas, con frecuencia decisivas conexiones ontológicas; sólo que en el empirismo que se llevó a cabo sobre bases positivistas o neopositivistas, desapareció aquella ontología ingenua y acrítica para desligarse por medio de categorías manipuladoras, abstractamente construidas. En notables investigadores de la naturaleza se desarrolló la posición ontológica espontánea que diversas filosofías han llamado «realismo ingenuo»; en científicos como Boltzmann o Planck ya no es ingenuo, distinguen dentro del dominio concreto de investigación con mucha precisión el carácter real concreto de determinados fenómenos, grupos de fenómenos, etc.;

para la superación de la ingenuidad falta, simplemente la conciencia filosófica de lo que en la propia praxis se ha realizado fácticamente, de manera que complejos científicamente conocidos se acoplan artificialmente con una concepción del mundo que les es ajena. En las ciencias sociales se dan raramente ejemplos de «realismo ingenuo», declaraciones de atenerse sólo a los hechos, en la mayoría llevan a una chata reducción del empirismo, al pragmático enclavamiento en la facticidad dada, pero excluyen conexiones menos inmediatamente dadas fuera de la aprehensión conjunta, lo que conduce objetivamente al falseamiento de hechos fetichístamente endiosados.

Sólo si se fijan en todos los sentidos tales límites, será posible exponer los escritos económicos de Marx adecuadamente en su sentido ontológico; son de manera inmediata obras científicas y de manera alguna de filosofía. Pero su espíritu científico está atravesado de filosofía y nunca ha dejado de lado que toda constatación de hecho, todo conocimiento de una conexión, no pueda establecerse sobre la facticidad inmediata, sino más bien arrancando de ésta y simultáneamente por encima de ella de manera ininterrumpida, investigar su auténtico contenido en cuanto a su ser y su cualidad ontológica. La ciencia surge de la vida, y por mucho que lo sepamos o lo deseemos, debemos comportarnos en la vida con espontaneidad ontológica. El paso a la cientificidad puede hacer más consciente y más crítica esta insoslayable tendencia de la vida, pero puede también debilitarla, hasta hacerla desaparecer. La economía de Marx está atravesada de espíritu científico que en su devenir consciente y crítico, jamás renuncia al sentido ontológico, que más bien como regla crítica instala en movimiento el establecimiento de cada hecho y de toda conexión. Dicho en términos generales, se trata de una cientificidad que nunca pierde su ligación con la colocación espontáneamente ontológica de la vida cotidiana, que por el contrario la purifica críticamente y la desarrolla elevándola y las determinaciones ontológicas que necesariamente fundamentan toda ciencia, las elabora conscientemente. En esto precisamente instala claramente su contradicción con toda filosofía que construye lógicamente o como quiera que sea. El rechazo crítico de las falsas ontologías surgidas en la filosofía, no significa en manera alguna ac-

titud antifilosófica de esta cientificidad; por el contrario, se trata de un trabajo conscientemente crítico de la ontología espontánea de la vida cotidiana, con la justamente consciente científica y filosófica. El viraje de Marx contra las construcciones abstractas del idealismo filosófico que violentaban la realidad, es un caso histórico particular. La criba crítica, el rechazo crítico de la ciencia coetánea puede ser, en determinadas circunstancias, la tarea central de esta alianza. Con razón escribe Engels sobre la situación en los siglos XVII y XVIII:

> Eso es lo que constituye el más alto honor de las filosofías de entonces, que no se dejaron equivocar por los límites del conocimiento natural de la época, y que desde Spinoza hasta los grandes materialistas franceses, persistieron en explicar el mundo desde sí mismo, dejándole a la ciencia futura la justificación en detalle[15].

Esa crítica, con un contenido modificado, es hoy necesaria y actual: la limpieza de las ciencias de los prejuicios neopositivistas, que no se limitan predominantemente al dominio de la filosofía en sentido estricto, sino que también deforman esencialmente las ciencias mismas. Este no es el lugar de entrar detalladamente en este problema. Solo queremos esclarecer el método de Marx en torno a una cuestión central y de importancia. Precisamente en los problemas del ser social, la cuestión ontológica de la diferencia, de la contradicción y del nexo entre fenómeno y esencia, desempeña un papel decisivo. Con frecuencia, ya en la vida cotidiana, los fenómenos ocultan la esencia de su propio ser, en lugar de alumbrarla. En condiciones históricas favorables, la ciencia puede cumplir un gran esclarecimiento: así en el Renacimiento, en la Ilustración; pueden no obstante darse constelaciones históricas en que el proceso tome una dirección contraria, las ciencias pueden oscurecer las posiciones justas o incluso los presentimientos de la vida de todos los días, o aceptarlos de manera incorrecta (La fecunda intuición de

---

[15] *Herr Dühring-Dialéctica de la naturaleza*, MEGA, Moscú-Leningrado, 1935, p. 486; MEW, vol. 20, p. 315

N. Hartmann sobre la «intentio recta» sufre, como hemos indicado anteriormente, de que no tiene en cuenta en el conocimiento este importante proceso). Que tales deformaciones lleguen a tener validez con más frecuencia y con más fuerza en el dominio del ser social que en el de la naturaleza, ya lo vio claramente Hobbes, y se refirió simultáneamente a la causa, a la acción interesada[16]. Tales intereses sin embargo pueden ser patentes en los problemas de la naturaleza, sobre todo en relación con sus consecuencias en cuanto a la concepción del mundo; baste pensar en los debates en torno a Copérnico o Darwin. Como la acción interesada no obstante es un componente esencial sustantivo, ineliminable del ser social, su efecto deformante de los hechos, de su carácter ontológico, recibe una acentuación cualitativa. Independientemente de que tales deformaciones, no conciernen al ser en sí de la naturaleza, en el ser social, en tanto que deformaciones pueden desarrollarse en el en sí existente de la totalidad hasta llegar a ser momentos eficazmente activos. Por eso el enunciado de Marx de que «toda ciencia sería superflua, si la forma fenoménica y la esencia de las cosas coincidiesen de manera inmediata»[17] es extraordinariamente importante para la ontología del ser social. El principio en sí y por sí ontológicamente general, se refiere tanto a la naturaleza como a la sociedad. Más adelante se mostrará que la relación del fenómeno con la esencia en el ser social, a consecuencia de su conexión inseparable con la praxis, presenta nuevos rasgos y determinaciones. Sólo aduzco un ejemplo: una parte importante de esta relación es que en todo proceso relativamente cerrado, el resultado hace desaparecer el proceso de la propia génesis (los cuestionamientos científicos surgen porque en muchos casos el cierre aparentemente listo del producto, se denuncia en el pensamiento y se hace visible su procesualidad, fenoménicamente no perceptible. Ciencias enteras, como la geología han surgido de tales cuestionamientos). En el dominio del ser social, el proceso de la génesis es uno de carácter teleológico. Esto tiene como consecuencia que su producto, sólo más tarde,

---

[16] *Leviathan*, Zurich-Leipzig, 1936, vol. I, p. 149

[17] *Das Kapital,* III, cap. 2, p. 2, edición Hamburgo, 1904, p. 302; MEW, vol. 25, p. 857.

adopta la forma fenoménica en tanto que producto listo y concluso, y hace desaparecer su propia génesis si el resultado corresponde a la posición finalista; en caso contrario su carácter incumplido remite directamente al proceso de su génesis. He elegido deliberadamente un ejemplo muy primitivo. Lo propio de la relación del fenómeno y de la esencia en el ser social llega hasta el «hacer interesado», y cuando éste, como es el caso general, descansa en los intereses sociales de grupos, la ciencia puede fácilmente salir fuera de su función de control y convertirse en órgano de ocultación, de desaparición de la esencia, en el sentido que Hobbes conoció. Por eso no es casual que la afirmación de Marx sobre la ciencia y sobre la relación del fenómeno y de la esencia se escribiese en el marco de la crítica de la economía vulgar, en polémica con concepciones e interpretaciones de formas fenoménicas, absurdas –desde el punto de vista del ser– y que suplantan enteramente las conexiones reales. La afirmación filosófica de Marx, tiene aquí la función de una crítica ontológica de las falsas representaciones, de un despertar de la conciencia científica, con el fin de restablecer en el pensamiento la auténtica realidad en sí. Este modo de exposición pensante es típico para la construcción interna de la arquitectura de las obras del Marx maduro. Se trata de una construcción de carácter enteramente nuevo, una cientificidad que en el proceso de generalización nunca abandona este nivel, pero que en toda afirmación de un hecho singular, en toda reproducción pensada de una conexión concreta, siempre enfoca la totalidad del ser social, y desde ésta considera la realidad y la significación de cada fenómeno singular; una consideración ontológico-filosófica de la realidad que es en sí, que nunca planea por la autonomía de las abstracciones sobre los fenómenos de la obra, que más bien crítica y autocrítica, ha conquistado el más alto nivel de conciencia, para poder captar todo ente en su específico y concreto modo de ser. Por nuestra parte creemos, que Marx en esto ha creado una nueva forma de cientificidad general, como también de ontología, destinada en el futuro a superar el carácter profundamente problemático de la cientificidad moderna. En las críticas a Hegel de los clásicos del marxismo siempre está en alto la crítica contra el sistema de pensamiento. Y con todo derecho, porque precisamente en él se concentran todas las ten-

dencias de la Filosofia que Marx decididamente rechazó. En efecto, el sistema ante todo tiene en sí, como ideal de síntesis filosófica, el principio de plenitud y cierre, de antemano incompatibles con la historicidad ontológica de un ser y que ya en Hegel suscitó antinomias irresolubles. Esa unidad estáticamente pensada surge de que las categorías se ordenan en determinada conexión jerárquica. La tendencia a tal orden jerárquico, contradice incluso la concepción ontológica de Marx. No que le fuera ajeno el pensamiento de una articulación en términos de súper o infra. En la exposición acerca de Hegel ya hemos indicado que Marx, en el tratamiento de la interacción recíproca, introduce el momento dominante. No obstante, una jerarquía sistemática no sólo se establece para siempre; para encajar las categorías en una conexión definitiva, debe homogeneizarlas y en lo posible reducir a una sola dimensión las conexiones, al precio incluso del empobrecimiento del contenido, o de violentarlo.

Pensador con auténtico sentido ontológico para con la riqueza y la multiplicidad de la estructura dinámica de la realidad, concentra su interés precisamente en tipos de relación que no se subordinan adecuadamente a ningún sistema. Pero precisamente esta oposición frente a la sistematización tiene un carácter enteramente opuesto como en el mejor de los casos, el empirismo antisistemático. Ya reconocimos antes en este último a veces, un ontologismo ingenuo, es decir una atención instintiva a la realidad de lo que aparece inmediatamente, a las cosas singulares, a las relaciones superficiales fácilmente observables, porque aquí como la relación con la realidad, aunque recta, es simplemente periférica, el empirista puede fácilmente enredarse en aventuras intelectuales fantásticas, por poco que se atreva a salir fuera del dominio que le es familiar[18]. La crítica sistemática que tenemos en mientes y que conscientemente desarrollada encontramos en Marx, arranca por el contrario, con las conexiones mismas que se indagan, de la totalidad del ser e intenta captarlas lo más cerca posible en sus enredadas y múltiples rela-

---

[18] Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, Buenos Aires, Cártago, 1975; MEW vol. 20, p. 337.

ciones. Pero aquí la totalidad no es una formal-pensada, sino la reproducción pensada de lo que realmente es, las categorías no son piedras de una construcción sistemáticamente jerárquica, sino «formas del ser, determinaciones de existencia», elementos constructivos de complejos relativamente totales, móviles, cuyas interrelaciones dan cada vez complejos más englobantes, tanto extensiva como intensivamente. Cara al conocimiento adecuado de tales complejos, la lógica pierde su papel filosóficamente dirigente; y en tanto que instrumento para captar la legalidad de pensamientos cada vez más puros y homogéneos, deviene una ciencia particular como cualquier otra. Pero el papel de la filosofía sólo, es doblemente levantado en el sentido de Hegel: como crítica ontológica del ser para todo tipo de fenómenos se mantiene, en tanto que principio de esta nueva cientificidad, sin la pretensión de dominar y subordinar los fenómenos y sus conexiones. Por eso no es casual ni simple especificidad de su posición científica, que el Marx maduro titule sus obras económicas, no economía, sino *Crítica de la economía política*. Esto naturalmente remite inmediatamente a la crítica de las intuiciones económico-burguesas –muy importante en este sentido–, pero aquí también se encuentra la crítica ontológica inmanente ininterrupida de cualquier hecho, de cualquier relación, de cualquier conexión según ley. Esto que es nuevo, no surge súbitamente como Palas Atenea de la cabeza de Zeus. Necesariamente es el producto de un largo desarrollo que, aunque seguro, no es uniforme. En sentido negativo, la crítica –con frecuencia espontánea– de principios filosóficos que jerárquicamente violentan la realidad, ha conducido a tales intentos. Consciente y claramente expresado en Marx, en el que esta crítica al más profundo y completo sistema, el de Hegel, lleva a la elaboración de un nuevo estilo de pensamiento. Pero también hubo impulsos en sentido positivo, en los que el conocimiento de la existencia primaria de grandes complejos de ser empieza a hacerse consciente, y donde, en relación con la crítica del pensamiento idealista, alborea la nueva manera de captar adecuadamente tales complejos. Creemos que algunos escritos de Aristóteles, ante todo *La ética a Nicómaco*, son experimentos en esta dirección, ya que la crítica a Platón desempeña el papel negativo aquí considerado. A esto mismo pertenece en el Renacimiento, el pri-

mer gran intento científico de aprehender el ser social en tanto que ser en todos sus aspectos, y extirpar los principios sistemáticos que frenan el conocimiento de ese ser, tal es el intento de Maquiavelo (la orientación a este aspecto de la teoría de Maquiavelo se la debo a Agnes Heller). El intento de Vico de aprehender ontológicamente la historicidad del ser social, tiene también aquí su lugar. Pero sólo en la ontología de Marx estas tendencias consiguen una forma filosóficamente madura y plenamente consciente.

Esta concepción completa, aunque orgánicamente surgida de la crítica materialista y de la superación del método de Hegel, fue tan extraña a las tendencias dominantes de su época, que en tanto que método no pudo ser comprendida ni por sus adversarios ni por sus partidarios. Después de 1848, tras el desplome de la filosofía de Hegel, y sobre todo tras el cortejo triunfante del neokantismo y del positivismo, desapareció cualquier entendimiento de los problemas ontológicos. Los neokantianos echaron fuera de la filosofía la incognoscible cosa en sí, y en el positivismo se emparejan la percepción subjetiva del mundo y de su realidad. No es pues de extrañar que para un estado de opinión así influenciado entre los científicos, la economía de Marx fuese tenida por una ciencia particular, pero que debía subordinarse al modo de exposición de la metodología burguesa, en la realización de la división del trabajo y del tipo de exposición «libre de valores». No mucho después de la muerte de Marx, la inmensa mayoría de sus partidarios ilustrados, estaban filosóficamente bajo el influjo de tales corrientes. Mientras se mantuvo una ortodoxia marxista, su contenido en lo esencial consistió en consignas radicales de algunos posicionamientos y consecuencias de Marx, petrificados y con frecuencia mal entendidos: así se desarrolló, por ejemplo con ayuda de Kautsky, la presunta ley de la pauperización absoluta. En vano intentó Engels, sobre todo en sus críticas y advertencias epistolares, deshacer tal rigidez, remitiéndola a su dialéctica propia. Es muy significativo que estas cartas fueron publicadas por Bernstein, con el propósito de reforzar entre los marxistas las tendencias revisionistas. El hecho que la flexibilidad dialéctica exigida por Engels, y el rechazo de la vulgarización rígida, pudiese ser acogida de esta manera, indica que las dos orientaciones concurrentes se enfrentaban sin entender la esencia

metodológica de la teoría de Marx. Incluso hoy en muchas cuestiones, verdaderos teóricos marxistas, como Rosa Luxemburg o Frantz Mehring, fueron poco sensibles a las tendencias filosóficas fundamentales de la obra de Marx. Mientras Bernstein, M. Adler y muchos otros, creyeron encontrar en la obra de Kant un suplemento para el marxismo, mientras, entre otros, F. R. Adler busco este suplemento en Mach, Mehring, políticamente radical, negó que el marxismo tuviera nada que ver con la filosofia. Sólo con Lenin tuvo lugar un verdadero renacimiento del marxismo. En especial en sus *Cuadernos filosóficos*, surgidos en los años de la primera guerra mundial, que entran de lleno en los problemas centrales del pensamiento de Marx. La detallada y profundizantemente crítica comprensión de la dialéctica de Hegel culmina en un rechazo tajante del marxismo de hasta entonces: «*El capital* de Marx, en especial el primer capítulo, no puede entenderse enteramente, si no se ha estudiado a fondo y comprendido toda la lógica de Hegel. En consecuencia, desde hace medio siglo, ninguno de los marxistas ha entendido a Marx»[19]. Lenin no excluye a Plejanov, anteriormente valorado por él mismo como el mejor conocedor de Hegel entre los marxistas de entonces[20]. Lenin restablece con éxito la línea del Engels tardío, prolongándola y profundizándola en muchos casos.

No debe dejarse de considerar que Engels, como veremos, en algunas cuestiones en su crítica a Hegel fue menos profundo que Marx y recogió –naturalmente en una inversión materialista– demasiados elementos inalterados que Marx rechazó o modificó decididamente, por arrancar de unas consideraciones ontológicas más profundas.

La diferencia entre la autónoma y plena superación de los fundamentos de la filosofía de Hegel por el joven Marx, y del idealismo filosófico bajo el influjo de Feuerbach por Engels indica determinadas consecuencias en más tardías exposiciones. Lenin no puede simplemente caracterizarse como líder de la línea de Engels, pero hay algunas cuestiones en las que subsiste tal relación. Nóte-

[19] *Cuadernos filosóficos.*
[20] *Ibid.*

se no obstante que a veces es difícil decidir en qué medida se trata de simples cuestiones terminológicas, y cuando tras ellas se esconden problemas objetivos.

Así dice Lenin sobre la relación de *El capital* con una filosofía dialéctica general:

> Si Marx no ha legado lógica alguna, sí ha aplicado una disciplina lógica, dialéctica y una teoría del conocimiento del materialismo. En *El Capital* se aplican a una sola ciencia, lógica, dialéctica y gnoseología del materialismo (no se necesitan tres palabras, se trata de una sola y misma ciencia); todo lo que en Hegel es válido, ha sido apropiado y desarrollado[21].

No sólo está aquí el gran mérito de Lenin, en que ha rechazado decididamente la moderna supremacía de la lógica y de la teoría del conocimiento fundadas en sí (necesariamente de manera idealista) y contra ella, como es aquí el caso, y remite a la originaria concepción de Hegel de la unidad de la lógica, de la teoría del conocimiento y de la dialéctica, materialistamente entendidas, es cierto. A esto ha de añadirse todavía que, especialmente en *Empiriocricismo*, en todos los casos concretos, su teoría del conocimiento, en tanto que reflejo de una realidad material que existe independientemente de la conciencia, está siempre subordinada a una ontología materialista.

También aquí es posible interpretar en su objetividad ontológica, la dialéctica cogida en esta unidad. Pero como veremos enseguida, en el análisis de la única *Disertación* de carácter filosófico-metodológico general de Marx, no sólo no reconoce la unidad que aquí se establece, sino que precisamente no sólo separa tajantemente ontología y teoría del conocimiento, sino que en el no cumplimiento de esta separación percibe una de las fuentes de las ilusiones idealistas de Hegel. En un tratamiento más detallado de la obra filosófica de la vida de Lenin, querríamos hacer emerger objeciones como las mencionadas y otras similares, en relación con la superación de

---

[21] *Ibid.*

la lógica de Hegel y de su utilización para el desarrollo del marxismo. Una presentación global y crítica de Lenin como filósofo, por mi parte la tengo como una de las más importantes, actuales y necesarias investigaciones, ya que sus intuiciones han sido desfiguradas desde todos los lados; en todo caso la obra de Lenin, desde la muerte de Engels, constituye el único intento de envergadura de restaurar el marxismo en su totalidad, para aplicarlo a las cuestiones del presente y desarrollarlo. El desfavor de las circunstancias históricas ha impedido el efecto, teórica y metodológicamente, radiante de Lenin.

Es cierto que la gran crisis revolucionaria que surgió de la primera guerra mundial y de la fundación de la República soviética, suscitó en diversos países, el estudio nuevo, fresco, no deformado por las aburguesadas tradiciones de la social-democracia (de Gramsci a Caldwell ha habido una serie de esfuerzos, mi libro *Historia y conciencia de clase* surgió de tales intentos. Pero la presión aplastante y esquematizadora de Stalin en la Internacional comunista –donde solamente podían desarrollarse– casi los sofocó. La madurez y la justeza de tales esfuerzos fueron extraordinariamente diversas, y deben ser investigados imparcialmente, sin supervalorarlos ni minimizarlos. Esas investigaciones, hasta ahora, sólo las hay en Italia acerca de Gramsci). El apartamiento de Marx y de Lenin por la política de Stalin ha sido en todo caso un proceso gradual, cuya exposición histórico-crítica falta hoy todavía.

Sin lugar a dudas, al principio Stalin entró como adalid de la teoría leninista, sobre todo contra Trotsky, y algunas publicaciones de esta época, hasta principios de los años treinta, presentan la tendencia a oponer la renovación leninista del marxismo frente a la ideología de la II Internacional. Pero por muy justo que fuera el acento puesto sobre lo nuevo de Lenin, en el tiempo de Stalin tuvo como secuela, que el estudio de Marx fue lentamente relegado a segundo plano por el de Lenin, y este proceso, en especial a partir de la publicación de la historia del partido –con el capítulo sobre filosofía–, concluyó con la suplantación de Lenin por Stalin. Desde entonces la filosofia oficial se redujo al comentario de las publicaciones de Stalin. Marx y Lenin se adujeron sólo en forma de citas de apoyo. No es éste el lugar de exponer detalladamente las devas-

taciones que se produjeron en la teoría; también esto sería una muy importante y actual tarea de significación múltiple, también práctica (que se piense solamente, que la teoría oficial de la planificación ignora enteramente el momento decisivo de la teoría de la reproducción social de Marx).

Dicho en términos marxistas, se constituyó un total y totalmente arbitrario subjetivismo que se adaptaba –y también todavía– a legitimar sofísticamente decisiones caprichosas en tanto que consecuencias necesarias del marxismo-leninismo. Esta posición aquí sólo puede ser afirmada. Si el marxismo hoy debe convertirse en una fuerza viva del desarrollo filosófico, en todas las cuestiones ha de referirse a Marx mismo, esfuerzo en el que, mucho de la obra de Engels y de Lenin puede ser de eficaz apoyo, mientras que en consideraciones como las que aquí se emprenden, tanto el período de la II Internacional como el de Stalin pueden dejarse de lado, por mucho que su más acerada crítica sea una tarea importante, desde el punto de vista de una restauración del crédito de la teoría de Marx.

Crítica de la economía política

El Marx maduro ha escrito relativamente poco sobre las cuestiones generales de la filosofía y de la ciencia. Su proyecto, ocasionalmente emergente, de exponer brevemente el núcleo racional de la dialéctica de Hegel nunca se llevó a cabo. El único escrito fragmentario que poseemos de su mano sobre esta problemática es la Introducción que escribió a finales de los años 50, con el fin de asentar su obra económica. Kautsky, en 1907, publicó este fragmento en su edición «Para la crítica de la economía política», libro surgido de este material. Desde entonces ha transcurrido medio siglo. Pero no puede decirse que este escrito haya influido realmente en cuanto a la comprensión de la esencia y del método de la teoría de Marx. Además, en este esbozo están captados en su conjunto los problemas fundamentales de la ontología del ser social y de los métodos que de ella se siguen, en cuanto al conocimiento económico –dominio central de este plano de la materia–. La poca atención

prestada a este escrito tiene un fundamento que ya hemos considerado y que en la mayoría de los casos ha permanecido inconsciente: la poca atención a la crítica de la economía política y su sustitución por una simple economía como ciencia en el sentido burgués.

Metodológicamente debe resaltarse desde el principio, que Marx siempre separa tajantemente dos complejos: el ser social que existe independientemente de que se conozca más o menos exactamente, y el método de su más o menos adecuada aprehensión pensada. La prioridad de lo ontológico respecto al simple conocimiento se refiere no sólo al ser en general, sino que la objetividad en su estructura dinámica concreta es en su ser en sí de la más alta importancia. Esta es la posición filosófica de Marx desde los *Manuscritos económico-filosóficos*. En estos estudios, considera las relaciones recíprocas de la objetividad en sí como la forma originaria de las relaciones ontológicas entre los seres: «Un ente que no tiene objeto fuera de sí, no es un ente objetivo; un ente que no es objeto para un tercer ente, no tiene ningún ente como su objeto, es decir no se comporta objetivamente, su ser no es objetivo. Un ente no objetivo es un "no-ente"»[22].

Marx aquí rechaza todas las representaciones según las que, determinados elementos del ser ontológicamente, tuvieran una posición preferente en detrimento de las más complicadas y conexas, y como si en éstas las funciones sintéticas del sujeto cognoscente desempeñaran cierto papel en el qué y en el cómo de la objetividad.

La filosofía de Kant, de modo típico en el siglo XIX, representó la teoría de la emergencia sintética de toda objetividad concreta, en oposición a la unidad de conciencia y por ello la incognoscibilidad de la cosa abstracta, con lo que, por primera vez, el sujeto cognoscente efectúa la síntesis concreta en cada caso, en una forma que se prescribe conforme a regla. Como el apartarse respecto a la ontología de Marx, primero y durante mucho tiempo se llevó a cabo bajo el influjo de Kant, resulta útil remitir brevemente a esa confrontación excluyente, ya que a pesar de las múltiples transforma-

---

[22] MEGA vol. I, cap. 3, p. 161; MEW, volumen suplementario I, p. 578.

ciones de la concepción burguesa del mundo, nunca ha perdido del todo actualidad.

El carácter objetivo es la particularidad ontológicamente primaria de todo ser, por ello de manera consecuente en ella estriba que se haga constar que el ente es siempre una totalidad dinámica. Unidad de complejidad y de procesualidad. Como Marx investiga el ser social, la centralidad de la categoría de totalidad está para él dada más inmediatamente que en la investigación filosófica de la naturaleza. En ésta también puede deducirse de manera evidente, mientras que la totalidad está siempre inmediatamente dada en la sociedad (esto no contradice que Marx considere la economía mundial y, con ella la historia del mundo, como resultado del proceso histórico). Que toda sociedad constituye una totalidad, ya lo sabía y claramente lo expresó el joven Marx[23]. Pero con esto simplemente está dado el principio general, de alguna manera, ni la esencia ni la propiedad característica de tal totalidad y menos aún el modo según el que está inmediatamente dada, ni como sea posible su conocimiento adecuado. En el escrito que estamos considerando, Marx no da respuesta clara a esta cuestión. Arranca de lo que es «real y concreto», en cada caso es la población en tanto que es «fundamento y sujeto de todo el acto de la producción social». En una consideración más cercana se indica sin embargo que con esta justa afirmación, poco se ha conseguido en cuanto al conocimiento real, concreto. Si tomamos la totalidad inmediata o sus complejos parciales, tal conocimiento inmediato, orientado a la realidad inmediatamente dada, siempre se topa con simples representaciones. Estas deben por ello determinarse con más precisión con ayuda de abstracciones discriminantes. La economía como ciencia al principio siempre emprendió este camino; avanzó por el camino de la abstracción cada vez más lejos, hasta que se estableció la ciencia económica real que arrancó de los elementos abstractos lentamente conseguidos, para andar de nuevo el camino hacia atrás, hasta llegar otra vez a la población, «pero esta vez no como representación caótica de un todo, sino en tanto que totalidad de muchas determinaciones y relacio-

[23] *Ibid,* cap. 6, p. 180; MEW vol. 4, p. 130.

nes»[24]. De esta manera la esencia de la totalidad económica prescribe el camino de su conocimiento. Pero este camino justo, si no está constantemente presente la real dependencia respecto al ser, puede llevar a ilusiones idealistas; el proceso del conocimiento mismo –considerado en aislamiento y como autónomo– tiene en sí la tendencia a su falseamiento. Marx dice acerca de la síntesis conseguida por el doble camino:

> Lo concreto es concreto porque es conexión de muchas determinaciones, por consiguiente unidad del múltiple. En el pensamiento aparece por tanto como proceso de la conexión, como resultado, no como, aunque lo es, punto de arranque de la intuición y de la representación. De aquí debe derivarse metodológicamente el idealismo de Hegel. Por el primer camino se establecen las determinaciones abstractas de la representación entera, por el segundo esas determinaciones abstractas llevan a la reproducción de lo concreto en el camino del pensamiento. Por eso, Hegel incurre en la ilusión de captar lo real como resultado del pensamiento que se autocapta y profundiza, moviéndose en sí mismo, mientras que el método de subir de lo abstracto a lo concreto es sólo el modo para el pensamiento de apropiarse de lo concreto, de reproducirlo como un concreto del espíritu. En manera alguna el modo de constituirse lo concreto mismo[25].

La ruptura con el modo de la representación idealista es doble. Primero debe verse con claridad que el camino gnoseológicamente necesario para ir hacia el conocimiento de la totalidad concreta por medio de elementos conseguidos por abstracción, es simplemente un camino de conocimiento, no el de la realidad misma. El proceso de ésta consiste en recíprocas interacciones de tales elementos, concretas y reales, dentro del marco, activo o pasivo, de una totalidad escalonada. De ahí se sigue que un cambio en la totalidad (incluso de las totalidades parciales que la forman), sólo es

---

[24] *Grundrisse*, p. 21.
[25] *Ibid.*

posible si se desvela su génesis real. Su deducción a partir de conexiones categoriales pensadas, como indica el ejemplo de Hegel, llevan a concepciones especulativas carentes de base. Esto no significa que las conexiones racionales de esencia entre los elementos conseguidos por abstracción, incluso cuando se trata de conexiones de carácter procesual, sean indiferentes para el conocimiento de la realidad. Por el contrario, nunca debe olvidarse que estos elementos en su forma general abstractiva son producto del pensamiento, del conocimiento. Ontológicamente considerados son también complejos entitativos en proceso, sólo que más simples y por ello de índole más fácil de captar que los complejos de los que son elementos. Por ello es de la más alta importancia, sea por observaciones empíricas, sea por experimentos mentales de abstracción, descubrir lo más adecuadamente su funcionamiento regular, es decir claramente cómo son en sí, cómo sus fuerzas internas consiguen puramente efectividad, qué interacciones recíprocas se establecen entre ellas y los demás elementos, cuando se ponen entre paréntesis las perturbaciones exteriores. Por eso es claro que el método de la economía política designado por Marx como «camino de regreso» presupone un trabajo conjunto histórico (genético) y abstracto sistemático constante que esclarece el modo de acción de leyes y tendencias. La interacción orgánica y por ello fructífera de estos dos caminos de conocimiento, sólo es posible sobre la base de una crítica ontológica permanente de cada paso; ambos métodos tratan de captar los mismos complejos de realidad, bajo ángulos diferentes. La elaboración puramente pensada puede por tanto fácilmente desgarrar lo que fácilmente se copertenece, y conceder una falsa autonomía a las partes, sea histórico-empírica, sea abstracto-teórica. Solo una crítica ontológica ininterrumpida y despierta de lo conocido como hecho o como conexión, como proceso o como ley, puede restaurar en el pensamiento la verdadera inspección de los fenómenos. La economía burguesa está aquejada de la dualidad señalada aquí de puntos de vista fijos y separados. En un polo se constituye una historia económica puramente empírica, en la que desaparece la conexión históricamente real del proceso conjunto; en el otro –desde la teoría de la utilidad marginal hasta las investigaciones singulares hoy manipuladoras– una ciencia, que de modo

aparentemente teórico, puede dejar desaparecer las conexiones correctas y decisivas, aunque por casualidad, en casos singulares, presenten relaciones reales o sus huellas.

En segundo lugar, en estrecha conexión con lo hasta ahora aducido, la oposición entre elementos y totalidades nunca se debe reducir a uno, sea en sí simple o complejo. Las categorías más generales de «todo y sus partes» tiene aquí una más amplia complicación, sin que se supriman las relaciones fundamentales: todo elemento, toda parte es siempre un todo, el «elemento» es siempre un complejo con propiedades específicas, concretas, cualitativas. Complejo de fuerzas de relaciones diferentes y conjuntamente actuantes. Pero esta complejidad no suprime su carácter de «elemento»: las categorías justas de la economía son, precisamente en su complicada y procesual complejidad, realmente, cada una en su manera, cada una en su lugar, algo «último», sólo más ampliamente analizable, pero no desmontable. La grandeza del fundador de la economía estriba ante todo en que ha reconocido este carácter fundante de las auténticas categorías y en que ha comenzado a restablecer entre ellas relaciones justas.

Pero estas relaciones contienen no sólo el ordenamiento de su yuxtaposición, sino también una trabazón de súper o infraposición. Decir esto parece contradecir nuestra anterior polémica, en la que, precisamente en nombre de la ontología del ser social en Marx, combatíamos el principio jerárquico de los sistemas idealistas. Esta contradicción es sólo aparente, pues muchos malentendidos del marxismo tienen ahí su origen. Se debe distinguir con precisión entre la prioridad ontológica y la gnoseológica, moral, etc., juicios de valor con que está lastrada toda jerarquía sistemática idealista o materialista vulgar. Cuando atribuimos a una categoría una prioridad ontológica sobre las otras, pensamos simplemente: una puede existir sin la otra, mientras que lo contrario es imposible en cuanto al ser. Igualmente en la tesis central de todo materialismo, que el ser tiene una prioridad respecto de la conciencia; ontológicamente significa simplemente que puede darse un ser sin conciencia, mientras que toda conciencia debe tener como presupuesto, como fundamento algo que es. De ahí no se sigue jerarquía alguna entre el ser y la conciencia. Toda investigación ontológica concreta sobre

su relación, indica más bien que la conciencia sólo es posible en un estadio relativamente elevado de la materia; la biología moderna puede conceptualmente mostrar, cómo de los modos de reacciones originariamente físico-químicas del organismo a su entorno, aparecen gradualmente cada vez más significativas formas de conciencia, que pueden tener sin duda su cumplimiento en el ser social. Lo mismo ocurre con la prioridad de la producción y reproducción del ser humano respecto a otras funciones. Cuando Engels, en su elogio fúnebre de Marx, habla del hecho «que los hombres deben ante todo primero comer, beber, alojarse, vestirse antes de poder ocuparse de política, de ciencia, de arte, de religión, etc.»[26], habla exclusivamente de prioridad ontológica. Esto lo dice claramente Marx en el prefacio a la *Crítica de la economía política.* Además es importante que Marx, «el conjunto de las relaciones de producción» lo considere como la base real, desde la que se despliega el conjunto de las formas de conciencia, por las que ellas están condicionadas en tanto que proceso de vida social, política y espiritual. En resumen: «no es la conciencia de los hombres la que determina su ser, sino al contrario, su ser lo que determina su conciencia»[27]; pone por consiguiente conjuntamente el mundo de las formas y contenidos de conciencia, no en la relación inmediata de un ser directamente producido por la estructura económica, sino con la totalidad del ser social. La determinación de la conciencia por el ser social se mantiene en forma muy general. Sólo el marxismo vulgar –en la época de la II Internacional hasta la estalinista y sus consecuencias– ha convertido esto en una relación causal unívoca entre la economía, o algunos de sus momentos singulares y la ideología, mientras que Marx mismo, inmediatamente antes del pasaje citado, ontológicamente decisivo, habla por un lado de que a la superestructura, corresponden «determinadas formas de conciencia social», y más lejos, que «el modo de producción de la vida material es el que determina en general el proceso de la vida social, política

[26] K. Marx, *Eine Sammlung von erinnerungen und Aufsetzen*, Moscu-Leningrado, 1934, p. 21; MEW vol. 19, p. 335.

[27] Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, Stuttgart, 1919; LV; MEW vol. 13, p. 9.

y espiritual»[28]. En desarrollos ulteriores de este capítulo, así como en la segunda parte, intentaremos mostrar qué rico campo de interacciones encierra en sí la categoría decisiva del momento «dominante», incluido éste también y retenido en su determinación más abierta y ontológica.

Con esta breve digresión, inevitable en medio de la actual confusión acerca del método de Marx, aparentemente nos hemos alejado del tema central de nuestra actual investigación. Si volvemos al método de la economía misma, lo tomamos en la forma más alta y clara de la realización que Marx le ha dado más tarde en *El Capital.* (El llamado «esbozo», lleno de instructivos análisis de complejos y conexiones que no figuran en *El Capital,* no tiene todavía el ontológicamente claro y fundamental nuevo modo de exposición de la obra maestra.)

Si intentamos determinar de manera muy general los principios de construcción, podemos decir como introducción, que se trata de un proceso de abstracción ampliamente planteado, en tanto que punto de arranque a partir del cual, por la resolución de las abstracciones, metodológicamente insoslayables, progresivamente se da acceso a la aprehensión pensada de la totalidad, en su concreción claramente articulada.

Como en el dominio del ser social el aislamiento efectivo de los procesos singulares por medio de experimentos reales está ontológicamente excluido, sólo puede tratarse de experimentos abstractos en el pensamiento, en los que se investiga teóricamente, cómo se comportarían determinadas relaciones, proporciones, fuerzas, etc., si las situaciones de hecho que en la realidad económica suelen cruzarse, frenar o modificar su puesta en valor, se interrumpiesen. Este camino ya tuvo que emprenderlo el gran precursor de Marx, Ricardo, y siempre que alborea algo semejante a una teoría económica, tales experimentos ideales desempeñan un papel decisivo. Pero mientras en pensadores como Ricardo, en tales casos se guiaron por un vivo sentido de la realidad, por un sano instinto para con la ontología, de tal manera que captaron siempre conexiones categoriales

[28] *Ibid.*

reales, incluso cuando en ocasiones llegaron a falsas antinomias (contradicción irresoluble entre la determinación del valor y la de la tasa de beneficio), en la economía burguesa, en la mayoría de los casos se establecen experimentos de pensamiento sobre fundamentos de realidad periférica (el agua en el Sahara, en la teoría de la utilidad marginal) que por generalizaciones mecánicas y por la orientación a la manipulación del detalle, antes desvían que dirigen en cuanto al conocimiento del proceso conjunto. Marx se distingue de los más significativos de sus predecesores por el sentido de la realidad, filosóficamente hecho consciente, tanto en la aprehensión de la totalidad móvil, como en la acertada valoración del qué y del cómo de las categorías singulares. Su sentido de la realidad apunta, sin embargo, a más allá de las fronteras de la pura economía: en estas tan audaces abstracciones puede llevar a cabo la interacción entre lo propiamente económico y la realidad extraeconómica, que tiene lugar en el marco conjunto del ser social, explicando cuestiones teóricas anteriormente insolubles, dentro del marco de los problemas teóricos.

La permanente crítica ontológica y la autocrítica en la teoría del ser social en Marx, le da al experimento ideal abstractivo en el dominio de la economía pura un carácter nuevo y científicamente específico: la abstracción por una parte nunca es parcial, es decir nunca es la de una parte, la de un elemento aislado, sino que aparece el dominio conjunto de la economía en una proyección abstractiva, en la que, por la puesta entre paréntesis provisional pensante de más amplias conexiones categoriales, las categorías que se colocan en el punto central, se despliegan plenamente y sin perturbación alguna, y pueden desvelar en formas puras su legalidad interna. La abstracción del experimento ideal está constantemente en contacto con la totalidad del ser social, incluidas sus relaciones extraeconómicas, tendencias, etc. Este peculiar y paradójico, raramente entendido, método dialéctico, estriba en la ya mencionada visión penetrante de Marx, que lo económico y lo extraeconómico en el ser social se transforman ininterrumpidamente el uno en el otro, que están en interacción insoslayable, de donde, como se ha indicado, no se sigue ni un desarrollo histórico «único» sin leyes, ni una dominación mecánico-abstracta de lo económico puro; más bien,

la unidad orgánica del ser social, en la cual a las leyes estrictas de la economía les corresponde ciertamente y sólo el papel de momento dominante.

Este recíproco penetrar uno en otro de lo económico y de lo extraeconómico en el ser social, entra muy profundamente en la teoría misma de las categorías. Marx continúa la economía clásica, porque encaja la teoría del salario en la teoría general del valor, pero sabe que la fuerza de trabajo es una mercancía *sui generis,* «cuyo valor de uso tiene la propiedad de efectuar en su valor de uso real una creación de valor»[29]. Sin entrar ahora en las remotas consecuencias de este descubrimiento, limitándonos a la afirmación que de esta peculiaridad de la mercancía trabajo, debe necesariamente surgir una ininterrumpida articulación de momentos exrtraeconómicos en la realización de la ley del valor, en la compra y venta de esta mercancía. Mientras que en las demás, la reproducción de los costes determina el valor, «la determinación del valor del trabajo contiene un elemento histórico y moral»[30]; finalmente,

> de la naturaleza del cambio de mercancías no se deriva ningún límite de la jornada de trabajo, por consiguiente ningún límite del plus-trabajo. El capitalista afirma su derecho como comprador cuando intenta hacer la jornada de trabajo la más larga posible y, cuando lo puede, hacer de una jornada, dos. Por otra parte, la naturaleza específica de la mercancía vendida, implica un límite de su consumo por el comprador, y el trabajador afirma su derecho como vendedor, cuando quiere limitar a determinada duración normal la jornada de trabajo. Se da aquí una antinomia, derecho contra derecho, ambos igualmente consagrados por la ley del cambio de mercancías. Entre dos derechos iguales decide la fuerza. Así se presenta en la historia del capitalismo la legislación de la jornada de trabajo como una lucha en torno a los limites de la jornada de trabajo, una lucha entre el capitalista

[29] *Das Kapital* I, p. 129; MEW cap. 24, p. 191.
[30] *Ibid.,* p. 134; *ibid.,* p. 185.

colectivo, es decir la clase de los capitalistas, y el trabajador colectivo, la clase trabajadora[31].

Tales momentos extraeconómicos, con necesidad dictada por la ley del valor, entran ininterrumpidamente, con necesidad directa, en la cotidianidad del cambio de mercancías capitalistas en el proceso normal de la puesta en valor de la ley del valor. No obstante, después de que Marx ha analizado este mundo de estricta necesidad, conforme a leyes y en su coherencia interna, en un capítulo especial expone su génesis histórica (ontológica), la denominada acumulación primitiva, cadena secular de actos de violencia extraeconómica, por los que sólo realmente han podido crearse las condiciones históricas que constituyen el fundamento de las leyes teóricas de la economía capitalista: «*Tantae molis erat*» desencadenar las «leyes naturales eternas» del modo de producción capitalista, llevar a cabo el proceso de separación respecto a las condiciones de trabajo, transformar la producción social, los medios de vida, en un polo, en capital, y en el contrario, la masa de trabajadores en asalariados, en un libre «ejército de trabajadores», producto artificial de la historia moderna[32].

Sólo gracias a la consideración de tal interacción recíproca entre lo económico, estrictamente conforme a ley, y lo extraeconómico, las relaciones y fuerzas extraeconómicas que le son heterogéneas, deviene comprensible la construcción del capital: composición experimental de conexiones abstractas, homogéneamente puras, conforme a leyes, y las interinfluencias, a veces hasta su supresión por la inserción de componentes más amplios, más cercanos a la realidad, hasta llegar a la totalidad concreta del ser social. Marx ya da en la redacción temprana, un programa para este proceso de acercamiento y concretización, cuya realización emprendió en *El capital*. Es cierto que esta obra quedó en forma de fragmento, donde, como resultado del acercamiento a la totalidad concreta son visibles las clases, se interrumpe el manuscrito. (En el manuscrito sigue la nota.

[31] *Ibid.*, p. 196; *ibid*, p. 269.
[32] *Ibid.*, p. 725; *ibid*, p. 787.

«Naturalmente, hoy no es posible saber lo que podría eventualmente encontrarse en el manuscrito original. Riazanov me dijo al principio de los años treinta que los manuscritos de *El capital* constituirían 10 volúmenes, lo publicado por Engels es sólo una parte de esta masa de manuscritos.») Para lograr la realización completa, la investigación debe insertarse en los elementos de significación central. Pues el camino que Marx quiere recorrer de lo abstracto a lo concreto y ahí hacer visible la totalidad, no puede arrancar de una abstracción cualquiera. Que no se piense, al llegar aquí, sólo en la diferencia entre el fenómeno y la esencia tan resaltada por Marx. Porque considerado en abstracto cualquier fenómeno podría abstraerse como punto de arranque, sólo que tal camino nunca llegaría a la comprensión de la totalidad; el punto de partida debe ser más bien una categoría objetiva, ontológicamente central. No en vano Marx en *El capital*, ha investigado el valor como primera categoría, como primer elemento, y especialmente la manera según la cual éste aparece en su génesis. Ésta, por un lado indica, de modo abstracto, reducido a un momento decisivo, el esbozo más general de una historia de la realidad económica conjunta, por otro lado, la selección muestra igualmente su fecundidad, ya que esta categoría, junto con las relaciones y proporciones que se derivan necesariamente de su existencia, esclarece lo más importante en la estructura del ser social, la socialidad central de la producción. La génesis del valor que Marx da aquí, ilumina en la misma medida el doble aspecto de su método. Esta génesis no es ni una abstracción lógica a partir del concepto del valor, ni la descripción inductiva de las etapas históricas singulares de su despliegue, hasta que logre su pura forma, sino una nueva y peculiar síntesis, que une orgánicamente una ontología histórica del ser social, con el descubrimiento teórico de sus leyes concretas y específicas.

Este capítulo introductivo no intenta presentar in extenso la constitución histórica del valor en la vida económica; simplemente da las etapas teóricamente decisivas en el automovimiento de esta categoría, desde sus inicios esporádicos y accidentales hasta su pleno despliegue, en el que su esencia teórica alcanza expresión en forma pura. Ya esta convergencia de los dos planos histórico-ontológico y teórico –del llegar a sí de la categoría–, indica su colocación

central en el sistema del ser económico. Pues, como veremos enseguida, sería una conclusión precipitada, convertir la posibilidad que aquí se hace patente en fundamento general metodológico de toda la economía, y aceptar absolutamente un paralelismo entre desarrollo teórico e histórico (ontológico), entre sucesión y separación de las categorías económicas. No pocos malentendidos de la teoría de Marx tienen su fuente en tales generalizaciones precipitadas que Marx siempre tuvo lejos de sí. Sólo porque en el valor, como categoría central de la producción social, convergen las más esenciales determinaciones que determinan el proceso conjunto, las etapas ontológicas de su génesis, esquemáticas y reducidas a lo decisivo, poseen una significación como fundamento teórico también de las etapas económicas concretas.

Esta posición central de la categoría valor es un hecho ontológico, no un axioma en tanto que punto de partida de deducciones puramente teóricas o lógicas. Sin embargo, una vez reconocida esta facticidad ontológica, por sí misma orienta más allá de su simple facticidad; su análisis teórico la muestra como punto candente de importantísimas tendencias de toda realidad social. Aquí naturalmente no podemos ni siquiera indicar tal riqueza de determinaciones. Señalemos con brevedad algunos de los momentos más importantes. Ante todo en el valor como categoría social aparece igualmente el fundamento elemental del ser social: el trabajo. Su conexión con las funciones sociales del valor revela al mismo tiempo los principios constructivos del ser social, que resultan del ser natural del hombre y al mismo tiempo de su intercambio de materia *(Stoff)* con la naturaleza, proceso, cuyos momentos conjuntos –la inseparable conexión ontológica con esta base material y su ininterrumpida, en extensión e intensión, constante superación, trasformación en sentido de una pura socialidad– señalan un proceso que culmina en categorías que, como el valor mismo, ya se han desprendido de su naturalidad material. Por eso una ontología del ser social debe considerar siempre los dos puntos de vista: primero, que los dos polos, tanto los objetos que parecen inmediatamente pertenecer al mundo natural (olivos, animales domésticos, etc.), no obstante, en última instancia son productos del trabajo humano, como las categorías sociales

(ante todo el valor mismo), de las que ha desaparecido toda materialidad natural, en la dialéctica del valor deben seguir inseparablemente unidas. Precisamente la inseparabilidad que se expone como contradictoriedad de valor de uso y de valor de cambio indica en su aparente e indisoluble conexión esta propiedad ontológica del ser social. El siempre teóricamente renovado callejón sin salida de las filosofías sociales idealistas de la burguesía, tiene su origen con frecuencia en el contraste antinómico y abstracto de lo material y de lo espiritual, de lo natural y de lo social, por el cual necesariamente se desgarran todas las conexiones dialécticas, con lo que lo específico del ser social deviene ininteligible (una exposición detallada de este complejo, sólo será posible en la segunda parte, aquí debe bastar la indicación de la inseparabilidad de los dos polos).

Pero en segundo lugar, esta dialéctica es incomprensible para cualquiera que no es capaz de elevarse por encima de esa primitiva intuición de la realidad que simplemente reconoce la materialidad en tanto que cosa *(Dinghaftigkeit),* sí, como ser objetivo y todas las demás formas de objetividad (relaciones, proporciones, etc.), así como todos los productos inmediatos del pensamiento, reflejos aparentes de la realidad (abstracciones, etc.), los atribuye a una actividad presuntamente autónoma de la conciencia. Los esfuerzos de Hegel por superar estas naturales y falsas intuiciones, entendidas como inmediatamente naturales, ya los hemos tratado[33].

El innovador análisis de Marx acerca del valor se muestra también en su tratamiento de la abstracción. La transformación del trabajo en conexión con la relación cada vez más desarrollada del valor de uso y del valor de cambio, lleva a cabo la transformación del trabajo concreto de un objeto determinado en el trabajo abstracto creador de valor, en cuya cúspide logra validez la realidad del trabajo socialmente necesario. Si este proceso se considera sin prejuicios de metafísica idealista, habrá de reconocerse, que dicho proceso de abstracción es un proceso real en el seno de la realidad social. En otro contexto hemos mostrado que la media de trabajo surge

[33] Cfr. G. Lukács, *Auténtica y falsa ontología de Hegel.*

ya espontánea, objetivamente en todos los niveles primitivos de la sociedad, que no se trata de una propiedad de un simple conocimiento, independiente, de la índole ontológica de su objeto, sino de la emergencia de una nueva categoría del ser del trabajo mismo, en el cauce de su creciente socialización, que más tarde se elevó teóricamente a conciencia. También el trabajo socialmente necesario (y por ello, ipso facto abstracto), es una realidad, un momento de la ontología del ser social, y una abstracción real realizada por ésa en los objetos reales, totalmente independiente de que ésta se cumpla, o no, en la conciencia. En el siglo XIX, millones de artesanos independientes vivieron el devenir efectivo de esta abstracción del trabajo socialmente necesario en tanto que su propia ruina, sufrieron prácticamente sus consecuencias, sin presentir que se enfrentaban con una abstracción llevada a cabo por el proceso social. Tal abstracción tiene la misma dureza ontológica que el coche que a uno le atropella.

De igual manera deben concebirse ontológicamente las proporciones y las relaciones. En esta cuestión la exposición de Marx va polémicamente mucho más lejos; no se contenta con mostrar las proporciones y las relaciones como conjuntos entitativos del ser social, muestra además que la inevitabilidad de vivirlos, de contar con su facticidad en la vida práctica, debe transformarlos necesariamente en cosificaciones *(Dinghaftigkeiten).* Ya sabemos que el modo primitivo de la fenomenalidad, de la «recta intentio» ontológica, puede llevar a cosificaciones en la conciencia de los hombres y que con frecuencia lleva, incluso en la ciencia y en la filosofía, a una más amplia prolongación y fijación en el pensamiento. Marx, en un capítulo célebre acerca del carácter fetiche de la mercancía, muestra cumplidamente este proceso de cosificación, de proporciones y de relaciones sociales, y demuestra que no se limita a las categorías económicas en sentido estricto, sino que llega más bien hasta el fundamento de una distorsión ontológica de los más sutiles e importantes objetos espirituales de la vida del hombre, cada vez más sociales. En este punto, Marx vuelve a enlazar en lo más maduro de su crítica, con los conceptos hegelianos de exteriorización y de alienación. Esto debe bastar, porque a este complejo problemático le consagraremos un capítulo especial en la segunda parte.

Volvamos a la articulación conjunta del primer volumen de *El capital*. Veremos que el complejo inmanente de contradicciones incrustado en el valor, desemboca en un más amplio y maduro despliegue de categorías económicas decisivas. Ya hemos aludido a los problemas generales del trabajo, pero antes de que lleguemos a hablar de ellos otra vez, debe indicarse el necesario surgimiento del dinero desde la forma general valor. Algunas observaciones: cuando al final del análisis del valor, Marx deduce como consecuencia «lógica», esta «lógica» ontológica no puede tomarse al pie de la letra, de manera que se reduzca a lo pensado. Debe entenderse que se trata de una necesidad del ser; por consiguiente «la deducción» de Marx sólo aparece como deducción lógica por la forma generalizada y abreviada de su modo de exposición. Enfocado en su verdad, en esto se busca el contenido teórico de nexos fácticos, y Marx acentúa en el postfacio a la segunda edición alemana de *El Capital*, que la apariencia de una «construcción a priori» tiene sus raíces sólo en las presentación, no en la investigación misma[34]. Con ello Marx vuelve a insistir en la prioridad de lo ontológico; ciertamente, un principio ontológico que deviene el fundamento de su método estrictamente científico; a la filosofía le incumbe en él simplemente el papel de un control ontológico y la crítica, en ciertos momentos, de una generalización que amplía y profundiza.

Esta función de la generalización filosófica no debilita la exactitud científica de los análisis teórico-económicos singulares, simplemente los encaja en conexiones que son indispensables para la comprensión adecuada del ser social en su totalidad. Esta cuestión la hemos suscitado en cuanto al problema de la «reificación», pero Marx no se limita en modo alguno a ésta. Pues la exposición estrictamente científica de la génesis ontológica del valor, del dinero, etc., en el tratamiento de una ciencia particular podría despertar la falsa apariencia de una racionalidad del curso histórico real, que falsearía su esencia ontológica. Porque tal racionalidad según leyes, no es la esencia de los procesos económicos singulares, sino –si bien en forma tendencial–, del proceso económico conjunto.

[34] *Das Kapital*, vol. I, xvii; MEW vol. 23, p. 27.

Pero no debe olvidarse que estas legalidades son síntesis, que la realidad misma hace surgir a partir de los actos practico-económicos singulares de los individuos, conscientemente realizados, cuyos resultados, que la teoría fija, no obstante, van más allá de las posibilidades de comprensión y de las posibilidades de decisión práctica de los individuos que ejecutan tales actos. Es pues enteramente conforme a leyes que el resultado de los actos económicos singulares, realizados prácticamente por los hombres (y con conciencia práctica), para los actores mismos adquieran la forma aparente de un destino trascendente. Así en el caso ya indicado de la «cosificación» y en el especialmente grosero del dinero, Marx ha «deducido» racionalmente según leyes la génesis del dinero, a partir de la dialéctica del valor, con lógica estricta podría decirse. Aquí el producto de la actividad humana, el dinero que surge, irrumpe en la sociedad como algo incomprensible, hostil, fatum consagrado que destruye todos los lazos sagrados, y durante siglos detenta esta misteriosa fuerza enajenante. Marx en los *Manuscritos económico-filosóficos* ha compilado algunas vigorosas expresiones poéticas de este sentimiento[35].

Esto no concierne solamente al dinero. En ello se manifiesta la estructura fundamental de la relación de la teoría social y de la praxis. Un mérito innovador de la teoría de Marx consiste precisamente en esto: que él descubrió la prioridad de la práctica, su función dirigente y de control del conocimiento. Pero no se contentó con la exposición general de esta conexión fundamental, sino que mostró el método para esclarecer el camino por el que se puede acceder a esta adecuada relación de la teoría y de la praxis. Y además mostró que toda praxis, incluso la inmediata y cotidiana, siempre tiene esta relación con la conciencia, ya que siempre es un acto teleológico en el que la finalidad de la realización, precede tanto objetiva como temporalmente. De ahí no se sigue en manera alguna que sea posible un saber acerca de las consecuencias sociales de cada acto singular, ni tampoco en qué medida éste constituye la causa parcial de un cambio del ser social en su totalidad (o en una totalidad sec-

[35] MEGA I, 3; MEW, vol. suplementario I, p. 543.

torial). El obrar social, económico de los hombres establece fuerzas, tendencias, objetividades, estructuras que surgen exclusivamente por la praxis humana, cuyo modo de ser, no obstante, permanece total o en parte ininteligible para su productor. Así, dice Marx, respecto a un hecho tan elemental, cotidiano, cómo del simple cambio surge la relación de los productos de trabajo en tanto que valores: «No lo saben, pero lo hacen»[36]. Así la situación no se hace solamente en el plano de la praxis inmediata, sino allí donde la teoría se esfuerza por captar en pensamiento la esencia de la praxis. Marx señala en Franklin intentos de descubrir en el trabajo el valor, «lo que no sabe, sin embargo lo dice»[37]. Tales afirmaciones son de significación fundamental para la economía y para su historia, pero –en transición gradual de la ciencia a la filosofía– van más allá del dominio de la economía y engloban todo lo que ocurre en este sentido en el ser social y en la conciencia. Aquí muestra de nuevo su potencia englobante la génesis ontológica; si se establece esta relación entre praxis y conciencia en hechos elementales de la vida cotidiana, los fenómenos de cosificación, de alienación y de fetichismo, aparecen como autoproducciones de una realidad no entendida, no ya como expresiones misteriosas de fuerzas desconocidas e inconscientes, de dentro o de fuera del hombre, más bien como extensas mediaciones dentro de la praxis misma. (los problemas que aquí afloran, sólo pueden tratarse con más profundidad en la segunda parte).

La exposición de Marx de las dos mercancías específicas, dinero y fuerza de trabajo, cualitativamente diferentes entre sí, nos ofrece en su detallada ejecución un cuadro luminoso, cerrado y completo de la primera producción social en sentido propio, del capitalismo, con retrospectivas permanentes de las más primitivas formaciones económicas, junto con la puesta de manifiesto de las diferencias, con el fin de esclarecer lo más posible y múltiplemente la socialidad específica de la producción capitalista, su superación, tanto categorial como de contenido, de los «límites» natura-

[36] *Kapital* I, 40; MEW., 23, p. 88.
[37] *Ibid.*, p. 17; *ibid.*, p. 65.

les. Sin siquiera rozar la riqueza detallada de *El Capital*, indíquese sin embargo que el modo en que Marx investiga el despliegue de cada complejo de hecho, de cada categoría en la dirección de su devenir puramente social, pone los fundamentos de una teoría del desarrollo ontológico del ser social. Hoy está muy de moda reírse con presunta suficiencia de la idea de progreso y aprovechar las contradicciones que necesariamente aparecen en todo desarrollo para menospreciar todo progreso, cualquier desarrollo de un nivel ontológico inferior a otro más alto, como un juicio de valor subjetivo. En eso, la investigación ontológica del ser social muestra que sus categorías y relaciones han logrado, muy relativamente y a lo largo de muchas etapas, el carácter de una socialidad predominante. Repetimos, predominante, porque también es propio de la esencia del ser social no poder desprenderse nunca por entero de su fundamento natural –el hombre sigue siendo, de manera insuperable, un ente biológico–, como la naturaleza orgánica debe incorporar la inorgánica en forma cada vez más elevada. El ser social admite un desarrollo en el que estas categorías naturales, aunque nunca desaparecen, retroceden no obstante cada vez con más fuerza a favor del papel dirigente de categorías que nunca pueden tener analogía en la naturaleza. Así sucede con el cambio de mercancías, en el que determinadas formas naturales (el ganado como medio general de cambio) son reemplazadas por el dinero puramente social; así también se incrustan en la plusvalía absoluta determinados componentes «naturales», mientras que en la plusvalía relativa, brotada del crecimiento de la productividad, que aminora el valor de la fuerza de trabajo, se logra una forma de explotación en la que, con un salario creciente, la plusvalía y con ella la explotación pueden incrementarse; así en la revolución industrial, junto con la introducción de las máquinas, cuando el hombre y su capacidad dejan de ser el factor determinante del trabajo y el trabajo humano se desantropomorfiza.

Todas estas líneas de desarrollo son de carácter ontológico, es decir indican en qué sentido, con qué transformaciones de la objetividad, de las proporciones, de las relaciones, etc., las categorías decisivas de la economía, cada vez con más fuerza superan la originaria y predominante ligazón natural, cada vez adquieren más de-

cididamente un carácter social. Naturalmente surgen en ello, también, categorías de carácter puramente social. Así el valor; éste no obstante a consecuencia de su inseparabilidad del valor de uso, está siempre ligado a una base natural, socialmente transformada. Que a esto le precede un desarrollo nadie puede ponerlo en duda, y tanto menos que en ello –de manera puramente ontológica– ha de afirmarse un progreso, porque las nuevas formas del ser social, en el curso del desarrollo en medida creciente, llegan a sí mismas, es decir se realiza cada vez más en las categorías propiamente dichas y que las formas naturales se preservan solo en forma superada. En esas afirmaciones ontológicas del progreso, no se contiene ningún juicio de valor; se trata de una afirmación de hecho ontológica, que como éste sólo puede ser juzgada en términos de valoración (es posible aprobar, lamentar, etc., el retroceso de los límites naturales). Quedarse aquí, sería con toda justicia un objetivismo económico. Marx tampoco lo hace, avanza más allá por un camino objetivamente ontológico, no subjetivamente valorizante, ya que muestra las categorías económicas en relación recíproca con los objetos y fuerzas del ser social, en el que estas relaciones recíprocas, naturalmente, encuentran el centro de su ser en el hombre. Pero la colocación del hombre en la totalidad del ser social es ontológicamente objetiva, exenta de cualquier toma de posición subjetivamente valorativa, frente a los complejos problemáticos surgidos de tales procesos. A esta visión ontológica de Marx, le subyace la profunda concepción del fenómeno y de la esencia en la procesualidad de la totalidad del ser social. Las más claras enunciaciones de Marx acerca de estas cuestiones no en vano, surgen en la polémica contra quienes valoran estos desarrollos subjetiva, moral, cultural, filosóficamente. Téngase en cuenta el contraste entre Sismondi y Ricardo en *Teorías de la plusvalía*. En defensa del economista objetivo Ricardo, Marx dice:

> La producción por la producción, no significa nada sino tanto como el desarrollo de la productividad humana, por tanto el desarrollo de la riqueza de la naturaleza humana como finalidad [...] No se ha entendido que este desarrollo de las capacidades del género hombre, aunque al principio se hace a costa de la mayoría de

> los individuos y de ciertas clases, finalmente rompe esta contradicción y coincide con el desarrollo del individuo singular, que por consiguiente el más elevado desarrollo de la individualidad, sólo puede conseguirse a través de un proceso en el que los individuos son sacrificados[38].

La referencia del desarrollo de las fuerzas productivas a la del género humano, nunca abandona el punto de vista objetivamente ontológico; Marx simplemente completa el cuadro objetivamente dado en la economía del desarrollo de las fuerzas productivas, con un cuadro según la esencia también objetivo de las consecuencias de este desarrollo, para los hombres a quienes concierne (y que prácticamente lo producen). Y cuando apunta a la citada contradicción –también objetiva–, que ésta más alta formación del género humano se puede efectuar a costa de una clase, sigue manteniéndose en el plano de una ontología del ser social, y establece en este dominio un progreso ontológico –ciertamente contradictorio–, en lo que resalta claramente, que la esencia del desarrollo económico (y en último término el destino del género de los hombres concernidos), determina un progreso y que sus contradicciones son sus formas fenoménicas.

Sólo más tarde en el cauce de este capítulo, podremos hablar, en una elaboración más vasta de la conexión compleja de los complejos, que llega hasta los aparentemente más lejanos, en realidad círculos problemáticos complejamente mediados, de la ética y de la estética. Pero incluso, si de modo provisional nos quedamos en este punto, tanto en su contenido como metodológicamente, el cuadro de la primera parte de *El Capital* produce un efecto muy paradójico. Los análisis económicos, estrictamente científicos, siempre abren perspectivas de tipo ontológico fundadas acerca de la totalidad del ser social. En esta unidad se abre paso la tendencia fundamental de Marx que desarrolla claramente las generalizaciones filosóficas a partir de los hechos comprobados por la in-

---

[38] K. Marx, *Teorías de la plusvalía*, II, I, 1921, p. 309; MEW, cap. 26/2, p. 107; cfr. aún más elaborado, *Grundrisse*, p. 312.

vestigación y el método científico, es decir la fundamentación ontológica verificada de las aserciones tanto científicas como filosóficas. Esta unidad de una efectividad sólidamente fundada y de audaces generalizaciones filosóficas, constituye la atmósfera llena de vida de la obra. Para el lector no versado teóricamente, se marchita o desaparece un elemento fundamental de la construcción global, precisamente la previa abstracción económica. La abstracción que todas las mercancías se compran y se venden a su valor; ésta es una abstracción *sui generis*; le subyace la ley realmente fundamental del cambio social de mercancías, una ley que en la realidad económica, en medio de todos los bamboleos de los precios, se impone siempre, en última instancia, el funcionamiento normal de la totalidad. Por ello, también actúa en el descubrimiento de las conexiones puramente económicas y de sus interacciones recíprocas en realidades y tendencias extraeconómicas del ser social, no como abstracción, y toda la primera parte parece un reflejo de la realidad, no un experimento abstracto de pensamiento. El fundamento una vez más está en el carácter ontológico de esa abstracción, que no significa ni más ni menos que el poner de relieve la ley fundamental del cambio de mercancías, su validación irrefrenable y no perturbada, sin que la desvíen ni modifiquen otras relaciones estructurales y procesos que, eventualmente deben incidir en tal sociedad. Por eso, en esta reducción abstractiva a lo más esencial, todos los elementos –económicos y extraeconómicos– entran sin desfigurarse en el fenómeno, mientras que en una abstracción, no fundada ontológicamente, u orientada a lo periférico, tiene que llevar a una deformación de las categorías decisivas. Esto vuelve a llamar la atención sobre un punto esencial del nuevo método: que no son ni puntos de vista teóricos ni metodológicos (menos aún lógicos), los que determinan el modo ni la orientación de las abstracciones del experimento pensado, sino la cosa misma, es decir la esencia ontológica de la materia tratada.

Que para Marx, con total evidencia de realidad, se trata de una abstracción, lo demuestra la construcción de la obra en su totalidad. Su composición siempre consiste en insertar en el mundo originariamente construido, sobre la base de tal abstracción, nue-

vos elementos y tendencias ontológicas, en descubrir científicamente las nuevas categorías, tendencias, y conexiones hasta que finalmente esté ante nosotros comprendida la economía conjunta como centro primario del ser social. El paso inmediato que desde aquí debe darse, lleva al proceso inmediato global general, captado de antemano. Pues, por mucho que en la primera parte, la sociedad entera constituya el telón de fondo, las exposiciones centrales enfocan siempre los actos individuales, incluso cuando se trata de una fábrica de muchos trabajadores, con una complicada división del trabajo. Ciertamente se trata de considerar los procesos hasta aquí conocidos, en su socialidad conjunta. Marx repetidamente indica que la primera exposición ha sido una abstracta, por ello formal, del fenómeno. Esto se demuestra por ejemplo en que

> la forma natural del producto mercancía es totalmente indiferente para el análisis, porque las leyes abstractas son válidas para cualquier tipo de mercancia. Sólo que del hecho de la venta de una mercancía (W-G), en modo alguno se sigue la compra de la otra (G-W); muestra en la forma de una casualidad insuperable el modo diferente de ser del proceso global respecto a los actos de los individuos. Sólo que cuando se investiga el proceso global en sus leyes que conciernen al todo de la economía, este enfoque formal no basta: La transformación de una parte del producto-valor en capital, la entrada de otra parte en el consumo de los capitalistas y de las clases trabajadoras, constituye un movimiento dentro del producto-valor mismo, en el que resulta el capital total; y este movimiento no reemplaza solamente valores sino materias, y por eso está igualmente determinado por la relación recíproca de los componentes de valor del producto social, lo mismo que por su valor de uso, por su forma material[39].

Este problema específico, ciertamente central, muestra ya que el camino de los procesos singulares hacia el de conjunto, no re-

---

[39] *Das Kapital*, vol. II, Hamburg, 1907, p. 368; MEW, vol. 24, p. 393.

presenta ninguna más amplia abstracción, como es costumbre en los habituales modos modernos de pensar, sino por el contrario una supresión de determinados límites de la abstracción y un acercamiento a la concreción de la totalidad conceptuada. Naturalmente tampoco cabe hablar aquí de una concepción conjunta detallada y excluyente de la segunda parte; sólo se trata de alumbrar los problemas fundamentales de este nivel en su significación ontológica. El proceso conjunto de la reproducción económica lo constituye la unidad de tres procesos con sus tres planos: la circulación del capital-dinero, la del capital productivo y la del capital-mercancía son sus tres partes. De entrada y de nuevo debe hacerse hincapié en que tampoco aquí se trata de la descomposición simplemente metodológica de un proceso, sino de tres procesos reales, y de captarlos en un enfoque realmente unitario; la descomposición conceptual no es más que el reflejo conceptual de tres procesos de reproducción, del capital industrial, del capital comercial y del capital dinero (los problemas ligados con esto serán más ampliamente examinados en la tercera parte de *El capital*). El contenido, los elementos, los planos y las secuencias, en los tres procesos de reproducción, son los mismos. Se diferencian no obstante esencialmente en dónde y en cómo se implanta cada uno, una vez concluido su propio proceso de reproducción. Con ello naturalmente no se suprime la continuidad del proceso de reproducción social. Por un lado, cada final es al mismo tiempo el principio de un nuevo movimiento circular, y por otro lado, los tres procesos se entrelazan y constituyen la unidad de este movimiento, el proceso conjunto de reproducción. Marx dice:

> Tomemos juntos las tres formas, los tres presupuestos del proceso aparecen como su resultado, como presupuestos producidos por el mismo. Cada momento aparece como punto de arranque, punto de paso y punto de regreso. El proceso conjunto se presenta como unidad del proceso de producción, y de circulación; el proceso de producción deviene mediador del proceso de circulación y viceversa [...]. La reproducción del capital, en cada una de sus formas, en torno a cada uno de sus estadios es por consiguiente continua, como la metamorfosis de estas formas y el curso sucesi-

vo a través de los tres estadios. Por consiguiente, el círculo conjunto es la unidad real de sus tres formas[40].

El análisis de estos recorridos circulares da las más importantes proporciones de la sociedad capitalista, sin discusión posible, y destruye la representación inmediata del capital como objetividad «cosificada», muestra el capital en tanto que relación, cuyo modo de ser consiste en un proceso ininterrumpido. Para que se destaquen, con justeza plástica, las proporcionalidades que de aquí resultan, Marx disuelve aquí las abstracciones de la primera parte, realiza una abstracción renovada, ya que escoge como punto de arranque la reproducción simple sin acumulación, para, desde los conocimientos aquí logrados, acceder a la verdadera, a la reproducción ampliada. Pero, para poder apreciar justamente el método de Marx, debe señalarse que aquí también se trata de una abstracción, que representa una parte de la realidad, cuya realización –lo mismo que en la primera parte– refleja el proceso real en sus verdaderas determinaciones, aunque necesitado de completarse. «En la medida en que la acumulación tiene lugar, dice Marx, la reproducción simple constituye una parte de la misma y puede por consiguiente considerarse por sí misma, y es un factor real de la acumulación»[41].

En la redacción de *El capital* que hoy tenemos, Marx disuelve la abstracción en el paso a la reproducción ampliada, pero la abstracción subsiste siempre cara al proceso real, ya que no se tiene en cuenta la productividad. Esto es tanto más sorprendente, cuanto que las disoluciones de la abstracción de la tercera parte, este problema lo trata continuamente como momento evidente de la teoría concreta del proceso conjunto. (Sobre esto volveremos también cuando tratemos de la tasa media de beneficio.) Naturalmente es posible que en una publicación del texto completo también a este respecto las intuiciones de Marx sean las que aquí son perceptibles.

Quédese como quiera la cuestión, vale la pena llamar la atención sobre este problema, porque así quedará en claro cómo la eco-

---

[40] *Ibid.*, p. 72; *ibid.*, p. 104.

[41] *Ibid.*, p. 369; *ibid.*, p. 394.

nomía de Marx puede ser utilizada para el conocimiento del ser social, desde el momento de su efectividad y para épocas sucesivas. Quede en claro que la inserción del crecimiento de la productividad en el análisis del proceso conjunto, del paso de la reproducción simple a la ampliada, enfocado ontológicamente, no es en principio diferente, aunque puedan aun manifestarse nuevas e importantes determinaciones. La observación anteriormente citada de Marx concierne también a esta cuestión, que la inserción del alza de productividad introduce una nueva dimensión en el estado de hecho de esta correlación (la orientación a este problema se la debo a Franz Janossy). La fundamentación ontológica precisamente en el método de la abstracción de Marx, hace posible más amplias concretizaciones, sin que tengan que cambiarse en lo más mínimo sus fundamentos metodológicos. (Esto se refiere únicamente al método de Marx mismo; las falsas abstracciones de sus discípulos, en el espíritu de las modernas ciencias particulares, tienen un carácter enteramente distinto, como por ejemplo la teoría del llamado «empobrecimiento absoluto» en la conocida versión de Kautsky.)

El análisis económico concreto de los llamados esquemas de la reproducción conjunta, dados en la segunda parte, no entran aquí, sólo debe insistirse en que las proporciones que en ellos se dan, siempre son complejos concretos, cualitativamente determinados. La proporción misma puede expresarse cuantitativamente de manera más clara, pero ésa siempre es la de complejos cualitativamente determinados; ya la principal división se constituye en la diferenciación de las industrias de medios de producción y de medios de consumo, que las relaciones entre el capital constante de una y el variable del otro grupo se determinan proporcionalmente, indica que las proporciones cuantitativas según el valor, deben contener en sí las cualitativamente insuperables del valor de uso. Esta es una de las consecuencias insoslayables que la concretización de la segunda parte significa frente a la primera. Ya hemos llamado la atención acerca de los problemas generales; resáltese solamente que en el proceso de producción, en tanto que movimiento del proceso circular, la copertenencia del valor de uso y del valor de cambio, vuelve a aparecer por segunda vez: es evidente que, al final de cada una

de las etapas, donde un valor de uso es imprescindiblemente necesario para realizar el valor de cambio; pero también al principio de cada etapa, cuando el capitalista, para poder producir, se dota de los medios de producción necesarios y de la fuerza de trabajo para ponerlos en movimiento, ambos los compra en forma de valor de uso para la producción. Esto parece un lugar común, y lo es para la «intentio recta» de la práctica cotidiana; pero en eso se engendra una generalización pseudo-teórica, y así trabaja la economía burguesa, con la abstracción «sin concepto» (G-G', dinero al principio y dinero al final del proceso de producción). Y la economía de la época de Stalin, que se denominaba marxista, consideraba la teoría del valor simplemente como una teoría que muestra como funciona el valor de cambio. Pero para la restauración del verdadero marxismo no es superfluo poner de relieve, que la ontológicamente verdadera «intentio recta» constituye el fundamento de la ciencia y de la generalización filosófica, y que ningún fenómeno económico puede comprenderse rectamente, sin arrancar de la conexión misma de realidad –en este caso, la inseparabilidad del valor de uso y de el de cambio, incluso en su contradicción.

Sólo el acercamiento a la especificidad concreta del ser social, a consecuencia de la comprensión del proceso de reproducción en su totalidad, le da a Marx la posibilidad de una más amplia disolución de las abstracciones del principio. Y esto tiene lugar en la teoría de la tasa de beneficio. Valor y plusvalía siguen siendo las categorías fundamentales, conforme al ser de la economía del capitalismo. En el nivel de abstracción de la primera parte basta la afirmación, que el modo de ser de la mercancía fuerza de trabajo es capaz de crear un nuevo valor, mientras que los medios de producción, materias primas, etc., simplemente mantienen su valor durante el proceso de trabajo. La concretización de la segunda parte ofrece el análisis del proceso conjunto, en muchos aspectos todavía sobre este fundamento, ya que en tanto que elementos del proceso circular figuran el capital constante y el variable, lo mismo que la plus-valía. En ello llega a ponerse en valor la verdad de que en el proceso conjunto –considerado puramente en su generalidad, por consiguiente metodológicamente de manera consciente, sin considerar los actos reales que lo constituyen– la ley del

valor sigue valiendo de manera invariable. Esto es una vez más una afirmación ontológica justa e importante, pues las desviaciones en cuanto a la ley del valor se igualan necesariamente en la totalidad. Dicho de manera más simple: el consumo (incluido el productivo de la sociedad), no puede ser mayor que la producción. En esto se presupone como abstracción dejar de lado el mercado exterior, y muy justamente, pues siempre es posible levantar esta abstracción e insertar de nuevo en ella las variaciones que surgen en el complejo de las leyes; de manera accesoria se advierte que esta cuestión queda fuera de juego, cuando la economía mundial se convierte en objeto inmediato de la teoría.

En todo caso, este es el problema de la tercera parte: dentro del concebido curso circular conjunto, investigar las leyes que regulan los actos económicos singulares, no sólo por sí sino en el marco del conocido proceso conjunto. El efecto de los actos singulares que ontológicamente modifica las categorías en el proceso conjunto, tiene no obstante dos presupuestos histórico-reales: primero el crecimiento de las fuerzas productivas con su consecuencia de disminución del valor; segundo, la amplia posibilidad para el capital de ser arrojado de un dominio a otro. Los dos presuponen un nivel de desarrollo relativamente alto de la producción social, lo que de nuevo indica que las categorías económicas en sus formas puras y más desarrolladas exigen una más amplia existencia en el funcionamiento del ser social, es decir que su despliegue categorial, la superación categorial de los límites naturales es un resultado del desarrollo histórico-social.

En tales circunstancias, el surgimiento de la tasa de beneficio como categoría económica determinante, no es ni una ley mecánica independiente de la actividad económica de los hombres, ni su producto directo. La transformación de la plusvalía en beneficio, de la tasa de plusvalía en tasa de beneficio es en efecto una consecuencia metodológica de la superación de las abstracciones de la primera parte en la tercera. También en esto, como hemos visto en todas las abstracciones y en las concretizaciones en que Marx las suprime, la plusvalía sigue siendo el fundamento, no obstante se encuentra en otra relación, igualmente real que depende de la originaria. Mientras que la plusvalía sólo se refería al valor de la fuer-

za de trabajo, es decir al capital variable capitalistamente movilizado, el beneficio, que inmediatamente, y por cierto, solo inmediatamente, es cuantitativamente idéntico con éste, se refiere al capital constante. Los actos singulares que realizan la producción, la circulación, están por ello orientados en primer lugar al crecimiento del beneficio. El desarrollo de las fuerzas productivas, que al principio necesariamente aparecen en posiciones singulares, en esos casos producirá un beneficio extra, que es el objetivo de los actos teleológicos de los productores singulares; porque con el buscado descenso del valor del producto, la mercancía puede venderse por encima de su valor, más barata sin embargo que las de los demás productores. Sólo en un nivel de desarrollo, que permite una migración relativamente voluntaria del capital de un dominio a otro, no surge de ello ningún monopolio duradero, sino el descenso del precio al nivel de la mayor disminución de valor, por la más elevada productividad. De este modo, la posibilidad de esta migración de capital lleva a efecto, por un lado, una tasa media de beneficio, en cuyo movimiento, por otro lado, surge una tendencia a descender continuamente, conforme al crecimiento de las fuerzas productivas.

Cómo Marx expone, el carácter tendencial de esta nueva ley, en tanto que proceso puramente económico,no es de este lugar. Conforme a nuestro propósito sólo debemos afirmar: primero, que la tendencialidad, en tanto que forma fenoménica de una ley en la totalidad concreta del ser social, necesariamente, se sigue de que los complejos reales están en lejanas interacciones complicadas con complejos reales; el carácter tendencial de la ley es expresión de que, según la esencia, es el resultado de complejos movimientos dinámicos y contradictorios; segundo, que la caída tendencial de la tasa de beneficio, es en verdad el resultado final de actos teleológicos individuales, por consiguiente de emplazamientos conscientes; su contenido, su orientación no obstante, dan lo contrario de lo que esos actos, tanto objetiva como subjetivamente intentan. Este hecho fundamental, elemental y necesario de la existencia, de la actividad histórico-social de los hombres, aparece aquí de manera fáctica y exactamente controlable; tan pronto como las relaciones económicas se captan en su totalidad móvil y concreta, siempre vuel-

ve a mostrarse, que los hombres hacen su historia, pero que los resultados del curso histórico resultan de modo diferente, a veces opuesto, a cómo las inseparables exteriorizaciones voluntarias, individuales o generales proyectaban. También aquí resulta que, dentro del movimiento conjunto, el progreso objetivo llega a manifestación. La caída de la tasa de beneficio presupone el cambio de valor de los productos, como consecuencia del descenso del tiempo socialmente necesario de su producción. Esto significa de nuevo un alza en el dominio de las fuerzas de la naturaleza por los hombres, un alza de su capacidad de dirección, una disminución del tiempo socialmente necesario de la producción.

El otro gran complejo que la tercera parte aborda, disolviendo abstracciones y estableciendo complejos concretos, es la distribución social de la plusvalía convertida en beneficio. En la primera y en la segunda parte, determinadas por abstracciones, se enfrentan los capitalistas de la industria y los trabajadores. Incluso cuando en la segunda parte, comercio y capital monetario aparecen según la esencia, formando parte del movimiento conjunto, representan sólo su lugar en el movimiento conjunto, y a éste sólo lo regulan las categorías aún no diferenciadas de valor y de plusvalía. Sólo en la tercera parte tienen su papel concreto en la distribución del beneficio el capital comercial, el capital dinero (así como la renta de la tierra). La ya presentada prioridad ontológica de la dominación exclusiva de la plusvalía, se muestra también en tanto que este es el único punto en que surge un nuevo valor; la plusvalía, transformada en beneficio, entre todos los representantes económicamente necesarios de la división social del trabajo, aunque en modo alguno creadores de nuevo valor, y el análisis de este proceso, en cuyos detalle no podemos entrar, constituye lo esencial de la tercera parte. Por ello, tanto más debe advertirse, que sólo la concretización de todos los valores activos de la vida económica permite pasar sin salto a la economía en sentido estricto, a la articulación social de la sociedad, a la estratificación en clases. (Desgraciadamente, sólo subsisten las primeras líneas de Marx introductivas a este respecto; pero el camino es metodológicamente claro.)

De esta situación del problema, queda claro que la tercera parte contiene las más importantes y más elaboradas digresiones acer-

ca de la historia de los nuevos complejos económicos que aquí emergen. El capital comercial y el capital-dinero, así como la renta de la tierra no pueden esclarecerse sin más en la estructura de la economía conjunta. Su génesis histórica es el presupuesto para comprender teóricamente su efectividad en el sistema de una auténtica producción social, aunque, o precisamente por que esta deducción histórica no puede aclarar directamente el papel adquirido. Éste, precisamente, está determinado por la subordinación bajo la producción industrial, aunque aquéllos han existido autónomamente de antemano, y en su autonomía, a pesar de determinadas constantes de su modo de ser, cumplían funciones sociales totalmente diferentes. Es claro sin más que la mayoría de las derivaciones de la génesis del valor que se dan, muestran rasgos de esencia diferentes. Pero la prueba de cómo estas conexiones, ligadas en el marco unitario del desarrollo histórico, retrotrae a los problemas de una teoría general de la historia del marxismo, que nuestras consideraciones ya han rozado constantemente. No obstante, antes de que pasemos a su tratamiento, debemos une vez más mirar al análisis de las categorías en la *Introducción al esbozo*, para que la complejidad y la dinámica de las estructuras y de las conexiones categoriales puedan darnos un fundamento más amplio y firme de los problemas históricos.

Se trata de la relación general de la producción y del consumo, la distribución, etc. Que para la ontología del ser social en el marxismo, a la producción se le atribuye el significado prioritario, es un lugar común, pero que a pesar de su justeza en general, precisamente por su vulgarización exagerada, en muy distintos aspectos, ha obstaculizado y dirigido por falsos caminos el entendimiento del auténtico método de Marx. Por eso esta prioridad debe caracterizarse con más precisión y entenderse de manera adecuada el concepto de momento dominante en el dominio de las interacciones complicadas.

Se trata de las más generales categorías de la economía: producción, consumo, distribución, cambio y circulación. La economía burguesa de la época de Marx ha identificado en parte estas categorías –por ejemplo producción y consumo–, en parte las ha enfrentado, de modo excluyente, unas con otras, en parte también

pasaje con los que, en los *Manuscritos económico-filosóficos* versan sobre el desarrollo de la música y de la musicalidad. Cuando Marx aquí, considera la «formación de los cinco sentidos» como resultado de toda la historia mundial, formula el mismo pensamiento en forma universal[45].

El análisis de la relación del consumo con la producción, también ofrece interrelaciones importantes e imprescindibles, en cuanto a la existencia y funcionamiento del proceso productivo. Así, por ejemplo que la producción verdaderamente se realiza en el consumo; sin consumo, toda producción sería, considerada socialmente, una simple posibilidad, carecería en último término de objetivo, sería inexistente. Así se concretiza en su más amplia y recíproca interacción:

> El consumo crea el impulso de producir, crea también el objeto en tanto que finalidad, «es activo en la producción». Es decir, como más tarde trataremos en detalle, por el consumo se determina el contenido esencial de la posición teleológica que pone en movimiento y regula la producción; dicho más precisamente: que el consumo establece idealmente el objeto de la producción, en tanto que imagen interna, cómo necesidad, impulso, finalidad[46].

Es claro, la interacción recíproca se entreteje multilateral y múltiplemente. Pero, también al mismo tiempo, es claro que en una relación tan ricamente articulada de determinaciones de reflexión, se pone en valor el hecho fundamental de la dialéctica materialista. Ninguna interacción recíproca (ninguna determinación de reflexión real) sin momento determinante. Si se abandona esta relación fundamental, surge, o unilateral y por ello mismo mecánica, la causalidad simplificadora y dominante, o una superficial y tornasolada interacción recíproca sin dirección, cuya vaciedad ideal criticó Hegel en su momento, sin encontrar salida. En el caso de la

[45] MEGA vol. I, cap. 3, p. 120; MEW. Volumen suplementario I, p. 541.
[46] *Grundrisse*, 13.

relación recíproca entre producción y consumo, es claro que la primera es «el punto de arranque real, y por ello el momento dominante»[47]. Precisamente porque esta última consecuencia del análisis de las categorías económicas, sin respetar sus presupuestos ontológicos, se entendió como cuestión central del método marxista, era incondicionalmente necesario mostrar, que esta verdad se trasforma en error si se aplica al ser social, sin sus presupuestos y consecuencias.

Cuando se considera más de cerca la segunda e importante relación, la de la producción y de la distribución, nos encontramos confrontados con problemas enteramente de otro tipo. En último término de trata de la relación de las formas económicas puras y del mundo histórico-social, que en nuestras consideraciones precedentes hemos denominado como extraeconómicas. La tendencia a menospreciarlas, presente con mucha fuerza en el marxismo vulgar, significa hacer del marxismo un economicismo, una ciencia particular burguesamente limitada. Que esto se lleve a cabo unilateral y radicalmente, o que –por razones epistemológicas–, se le añadan, completándola, otras ciencias particulares, no presenta diferencias esenciales; en los dos casos se da una ruptura con la unidad ontológica y con la especificidad del ser social, y con ello con la homogeneidad materialista dialéctica de la ciencia y de la filosofía en tanto que método adecuado de entender.

Por la elaboración de las relaciones entre la producción y el consumo, Marx, trae aquí la contradicción dialéctica entre lo económico y lo extraeconómico a una conexión orgánica según leyes con la ciencia de la economía, y sobre todo a una ruptura con la concepción general y vulgarmente dominante de la distribución. Ésta, en efecto, parecía como simple distribución de los productos y por ello, independiente de la producción, pero, Marx dice que

> antes que distribución de los productos, es 1) distribución de los medios de producción, y 2) lo que es una más amplia determinación de la misma relación, distribución de los miembros de la so-

---

[47] *Grundrisse*, 15.

> ciedad en sus diferentes tipos de producción (subsunción de los individuos en determinadas relaciones de producción). La distribución de los productos es claramente solo resultado de esta distribución, que está comprendida dentro del proceso productivo mismo, que determina la articulación de la producción[48].

La falsa apariencia surge del punto de vista del individuo, para quien de manera realmente inmediata, es efectiva una ley social que determina su posición en la sociedad, en la producción. Tal apariencia es válida para toda la sociedad, ya que determinados acontecimientos históricos, por ejemplo las conquistas, en circunstancias determinadas, innovan o transforman las relaciones de distribución en el sentido que les da Marx. Indiscutiblemente, en casos de conquista se establece una nueva distribución. O el conquistado se somete a las condiciones de producción del vencedor, o se mantiene el modo de producción gravado de un tributo, o finalmente, por recíproca interacción, surge algo nuevo. Todas estas variantes parecen apuntar a fuerzas puramente extraeconómicas. En una consideración más concreta es claro no obstante, que en la manera según la que se efectúan estas interacciones entre las relaciones de distribución que surgen extraeconómicamente, siempre se impone la dirección del desarrollo de la producción basada en ellas, con lo que a la producción le corresponde el papel de momento dominante. Como quiera que se establezcan las relaciones inmediatas de fuerza: los hombres que se imponen o los que se les someten, son hombres que han reproducido su vida en condiciones concretas determinadas, que poseen aptitudes, capacidades, y sólo pueden actuar conforme a ellas, adaptarse, etc. Si por consiguiente a partir de las relaciones de fuerza, tiene lugar una nueva distribución de la población, nunca podrá conseguirse una regulación duradera, independientemente de la herencia económica de los desarrollos precedentes, y siempre a partir necesariamente de la interacción recíproca de los grupos humanos que se estratifican. Si Marx, junto a estas interacciones re-

---

48 *Ibid.*, 17.

zan, se cosifican –por ejemplo por la identificación de las fuerzas productivas con una técnica tomada por sí y pensada en tanto que autónoma– entonces esa relación resulta un misterio.

Luego surgen complejos problemáticos difícilmente resolubles –como hoy con la industrialización de los países desarrollados, y cuya solución sólo es posible sobre la base de una concepción marxista no fetichizada de las relaciones de producción y de la distribución. Dicho en términos generales: sólo si se concibe con claridad la relación del carácter dominante de la producción en la instauración y en los cambios de la distribución, sólo entonces puede la relación entre lo económico y lo extraeconómico concebirse con claridad. En efecto, nuestra anterior aserción, que en lo extraeconómico, en última instancia, el momento económico cumple la determinación, no significa en manera alguna que esta diferencia deba tratarse como no existente y simple apariencia.

Antes hemos analizado la llamada acumulación primitiva, y mostrado que sólo con su cumplimiento pueden ser efectivas las rectas y puras leyes económicas, lo que, respecto al ser social significa: el nuevo sistema económico del capitalismo, hubiera sido imposible sin esta previa y extraeconómica inversión de las relaciones de distribución. Esto no es sin embargo una ley general abstracta del desarrollo que pueda aplicarse sin más a todos los fenómenos.

Por una parte, tales cambios fundamentales en las relaciones de la distribución, también pueden desarrollarse en forma puramente económica, como por ejemplo en Inglaterra en la época del surgimiento de la industria maquinista, o en Estados Unidos en los últimos decenios.

El mismo desarrollo puede incluso tener un carácter enteramente diferente en condiciones distintas: Lenin distingue en el desarrollo agrario de la época capitalista, la vía prusiana y la americana; la primera significa la demolición extremadamente lenta de las relaciones feudales de distribución en el campo; la segunda su extremo contrario o la ausencia o la liquidación radical del feudalismo[50].

---

[50] Lenin, *Obras completas*, vol. XII, Moscú, 1953, p. 333.

En esto queda claro, que el desarrollo del capitalismo puede avanzar según un tempo muy diferente de tales cambios, conforme a maneras muy distintas.

Por otro lado, los cambios inmediatamente extraeconómicos se determinan económicamente; la forma inglesa de superación de las relaciones feudales de distribución, discurre inmediatamente con el empleo de la fuerza, pero está determinada a ello, porque Inglaterra pasó de la agricultura feudal ganadera a la producción de materias primas para la industria textil. Estos ejemplos pueden multiplicarse a voluntad. Pero esto no concierne a una simple consideración dialéctica de los hechos, según la que puedan enfocarse la esencia económica o la extraeconómica como una identidad ni como contradicción excluyente, sino en tanto que identidad de la identidad y de la no identidad; en este caso, es mejor valerse de la concepción de la realidad según Marx: que el punto de arranque de cualquier pensamiento son las manifestaciones reales del ser social. Pero esto no significa empirismo de ningún tipo aunque, como ya hemos visto, también éste puede tener una «intentio recta», bien que unilateral e incompleta; más bien debe concebirse cualquier hecho como parte de un complejo dinámico que, tanto interior como exteriormente determinado por leyes múltiples, está en interacción recíproca con otros complejos. La ontología del ser social en Marx se funda en esta dialéctica materialista (plenamente contradictoria) unidad de ley y de hecho (que incluye naturalmente proporciones y relaciones). Aquélla se realiza en éste; éste contiene su determinación concreta, su modo de ser, según el modo que de aquélla se impone en las recíprocas interacciones. Sin la comprensión de estos entrelazamientos en los que la producción y la reproducción de la vida humana siempre constituye el momento determinante, no puede entenderse la economía de Marx.

Como conclusión de estas consideraciones, indíquese brevemente una vez más que la tan popular contraposición de violencia y de economía, en el mejor de los casos es metafísica y no dialéctica. La violencia puede ser una categoría económica inmanente. En el tratamiento de la renta del trabajo, por ejemplo, Marx indica que su esencia, la plusvalía «sólo puede ser extraída por coacción extraeconómica». Además en esto analiza las condiciones económicas

en que se basa la existencia de la renta del trabajo, añadiendo no obstante que «sólo la coacción, produce aquí la realidad a partir de la posibilidad[51]».

La recíproca penetración se extiende a lo largo de toda la historia de la humanidad. Desde la esclavitud, cuyo presupuesto estriba en la capacidad progresivamente adquirida del hombre de producir más de lo necesario para su mantenimiento y su reproducción, hasta la determinación de la jornada de trabajo en el capitalismo, la fuerza sigue siendo un momento integrante de la realidad económica en toda sociedad de clases; también en esto se trata de una dialéctica ontológica concreta: el ajuste necesario en conexiones económicas según ley, no puede suprimir la contradicción entre ambas, y esta contradictoriedad esencial, no puede por su parte suprimir la necesidad de la conexión. Lo vemos una vez más: la concepción ontológicamente justa del ser, debe partir siempre de la heterogeneidad primaria de los elementos singulares, de los procesos, de los complejos, unos respecto a otros, y al mismo tiempo de la obligatoriedad de su íntima y radical copertenencia, en una totalidad social histórico-concreta. Siempre que hallamos tales encadenamientos de complejos heterogéneos, contradictorios, debemos orientarnos a la concreción de su aprehensión pensante (reflejo de su concreción sustantiva), e igualmente guardarnos de una legalidad abstracta, así como también de la empírica abstracta del «sólo una vez» *(Einmaligkeit).* En el plano de nuestras presentes consideraciones, la exigencia de concreción sigue siendo un postulado simplemente metodológico y abstracto. Y lo concreto de la cosa misma, todavía no se consigue. La causa de esta abstracción estriba en que hasta ahora, para elaborar las determinaciones más importantes y generales de la ontología del ser social en Marx, una de las determinaciones decisivas, la historicidad de este ser, en cuanto a su todo o en cuanto a la conexión de sus partes unas con otras, o sus modificaciones según las transformaciones del todo y de los complejos que lo forman, todo esto, si no lo hemos puesto «entre paréntesis» –lo que es imposible–, en cuanto a su sig-

51 *Das Kapital,* vol. III-2, p. 324; MEW, cap. 25, p. 799.

nificación ontológica, todavía no le hemos concedido la suficiente importancia. Es necesario subsanar esta insuficiencia en la sección siguiente.

Historicidad y generalidad teórica

Hasta ahora, en todas nuestras consideraciones ontológicas, estaba implícita la historicidad de todo ser social, como determinación de su ser en cuanto a su todo, lo mismo que respecto a sus detalles. Si, cuando por ejemplo, hemos aducido la intuición del joven Marx, nunca abandonada por él, de la ciencia universal, como ciencia unitaria de la historia, ya hemos aludido a este aspecto. Creemos no obstante que la presencia insinuada de la historicidad no basta para captar adecuadamente los problemas ontológicos específicos del ser social; deben, al menos en el pensamiento, reflexionarse las más importantes categorías y conexiones categoriales con la historicidad que encierran.

La historia es un proceso irreversible y por ello parece sugerente, en su investigación ontológica, arrancar de la irreversibilidad del tiempo. Es claro que en ésto se da una auténtica conexión ontológica. Pero si este modo de esencia del tiempo no fuera fundamentalmente irrevocable de todo ser, no podría surgir el problema de la necesaria historicidad del ser. Por eso precisamente, para el ser inorgánico no está excluida la reversibilidad de muchos procesos, lo que indica que en ese dominio no puedan abordarse los problemas reales con una relación tan directamente concebida, porque de la simple y abstracta irreversibilidad del tiempo no puede deducirse inmediata y directamente la irreversibilidad de determinados procesos físicos. Estos están ahí, pero deben comprenderse a partir de sucesos y de relaciones materiales concretas; tienen lugar en el tiempo, pero esto lo hacen también con igual legalidad los reversibles. La profunda verdad parcial del aforismo heraclitano, que no es posible bañarse dos veces en el mismo río, se basa en el movimiento ininterrumpido de la materia, en el hecho ontológico fundamental que movimiento y materia representan dos lados, dos momentos de la misma relación de sustancialidad; y la corrección dialéc-

tica de esta genial verdad parcial, sólo puede consistir en captar el principio fundamental sustancia (como continuidad móvil); que Heráclito mismo haya visto esta conexión, no cambia en nada la situación de hecho.

La expresión sustancia no se ha aducido por casualidad. Porque en la filosofía, desde el principio del siglo XIX, se ha dado un movimiento, el de eliminar la sustancia de la visión del mundo. Que se piense menos en Hegel, porque su tendencia a la transmutación de la sustancia en sujeto tendía, en último término, no a la eliminación del concepto de sustancia en la filosofía, sino a que debía captarse de modo móvil, histórico, ligada al sujeto del género humano; por mucho que tal intento haya sido problemático. Esta concepción no tuvo influencia ni amplia ni duradera. En el neokantismo y en el positivismo sólo se ha prolongado la disolución –gnoseológicamente orientada– del concepto de sustancia; el contraste en Cassirer del concepto de sustancia y del de función puede valer aquí como programa para el positivismo y el neopositivismo. Estas tendencias parecen apoyarse en las conquistas de los nuevos conocimientos, ante todo en las ciencias naturales, –materialismo vulgar, vitalismo en biología, etc.– y por ello también detentar múltiple legitimación, en la crítica de las antiguas concepciones de sustancia. Pero se pasa por alto la cuestión esencial, que sustancia, como principio ontológico de la permanencia en el cambio, pierde ahora el sentido antiguo de su contraposición excluyente al devenir, y consigue no obstante una nueva y ahondada validez, porque la persistencia es captada en tanto continuamente manteniéndose, renovándose en los complejos reales en despliegue de la realidad, ya que la continuidad, como forma de movimiento del complejo, sale de su permanencia abstracto-estática y se convierte en concreta dentro del devenir. Esto es valido ya para los complejos en el ser inorgánico, y se eleva a principio de la reproducción en el organismo y en la sociedad. Esta transformación en uno dinámico del hasta aquí estático concepto de sustancia, que degradaba el mundo de los fenómenos en favor del sólo y único de sustancialidad, que subordinaba debajo de sí los muy diferentes complejos dinámicos, puede elucidar filosóficamente todas las conquistas de la ciencia, y al mismo tiempo refutar el simple relativis-

mo y el subjetivismo. Pero esto tiene como consecuencia –lo que es de decisiva significación para nuestro problema presente– que el concepto de sustancia deja de estar en contraposición excluyente con la historicidad, como de la manera más exacta sucede en Spinoza. Por el contrario: la continuidad en la permanencia, como principio de ser de los complejos móviles, muestra la tendencia ontológica a la historicidad en tanto que principio del ser mismo.

Sin embargo tampoco basta la eternidad del movimiento para determinar la concreción específica de la historicidad. Dicho en la forma más general: ésta no solo tiene en sí un movimiento en absoluto, sino también una dirección determinada en el cambio, que se expresa como modificación cualitativa de determinados complejos en sí y en relación con otros complejos. Para distinguir en este punto lo originario y auténticamente ontológico, de los errados caminos que han encontrado expresión en las anteriormente denominadas ontologías, metafísicas en la mayoría de los casos, son necesarias algunas observaciones.

En otros contextos hemos hablado de que el desarrollo (el más alto incluso), no tiene nada que ver con su valorización –en sentidos ético, cultural, estético, etc–. Tales valoraciones surgen con necesidad ontológica en el marco y en el curso del ser social, y será un cometido de especial importancia determinar con precisión la relevancia ontológica, es decir la objetividad ontológica de los valores. (En contextos y relaciones ulteriores de este mismo capítulo se llevará a cabo de manera concreta, pero sólo en cuanto a la ética).

Estas valoraciones, para hablar sólo de ellas y no de los valores mismos, además de reconocerse la necesidad de su génesis social, de lo significativo de su eficacia, no tienen nada que ver con la ontología de la historicidad, en el sentido general aquí tratado. También la orientación, el tempo, etc., deben captarse en un enfoque enteramente general, liberado de inmediatez. Si los miles de millones de años que requiere el desarrollo astronómico se eliminan de la esfera ontológica del desarrollo, puede incurrirse en la misma equivocación que si no se quiere percibir el desarrollo en un ser vivo que existe sólo una hora o unos minutos. Esta es no obstante una negativa en esencia de tipo antropomórfico, primaria y fácil de su-

perar. Para un enfoque científico de la realidad, es mucho más peligroso si el concepto de desarrollo, infundadamente se generaliza, se amplía o se estrecha y se reduce. Además debe particularmente resaltarse la expresión «ontológica» porque hay casos de importancia en los que la «intentio recta» de la experiencia cotidiana puede mostrar indiscutiblemente casos de desarrollo, mucho antes de que haya sido posible su fundamentación científica; el desarrollo filogenético de las especies fue conocido, en las praxis ganadera, mucho antes de ser captado científicamente, lo que es un ejemplo de tal circunstancia. Debe sin embargo ponerse de relieve, como hemos hecho en la crítica a N. Hartmann, que tampoco debe atribuirse a esta «intentio recta», una seguridad teóricamente dirigente. Porque se apoya en el suelo de una efectividad inmediata pero indiscutible, puede adelantarse al conocimiento científico, puede ontológicamente corregirlo; sin embargo, porque es una intención cotidiana, suele estar sometida y desfigurada con frecuencia por los prejuicios, que surgen necesariamente de ella.

La mencionada negación del desarrollo para la inmediatez del tiempo o muy rápido o demasiado lento, presiona en ese sentido. Pero es más importante todavía que se eleven como criterio de lo que propiamente es desarrollo, las más diversas representaciones antropomórficas y que proceden de inadmisibles generalizaciones del proceso de trabajo. Además ante todo se trata de que en los complejos de movimiento, que ontológicamente considerados no tienen carácter teleológico, se desliza directa o indirectamente uno de ese tipo. Tales emplazamientos teleológicos aceptados y que no existen, por ello transcendentes, de índole natural o religiosa, se elevan a principios que deben decidir si estamos ante un desarrollo y de qué tipo según su esencia ontológica. No corresponde aquí discutir las diferentes consecuencias de tales concepciones. Baste poner de relieve que nuestras consideraciones rehúsan toda forma generalizada de teleología, no sólo en la naturaleza orgánica o inorgánica, sino también en la sociedad, y limitan el dominio de su validez a los actos singulares de la actividad humana en sociedad, cuya forma y modelo más significativo es el trabajo.

Pero por el hecho mismo del trabajo y de sus consecuencias, surge en el ser social una estructura enteramente peculiar. Porque aun-

que todos los productos de una posición teleológica surgen y actúan causalmente, de modo que su génesis teleológica parece extinguirse en sus efectos, éstos tienen no obstante la propiedad social de que no sólo ellos, sino también sus efectos, en cuanto conciernen a los hombres, esencialmente se abren conforme a alternativas. Tal alternativa puede de ordinario ser superficial y tener mínimas consecuencias: es sin embargo una auténtica alternativa, porque encierra en sí siempre la posibilidad de modificar retroactivamente al sujeto propio. Las aparentes analogías en el más elevado reino animal –que un león se lance sobre éste o el otro antílope– ontológicamente no tiene nada que ver, ya que tal «elección» sigue siendo puramente biológica, y no puede provocar tipo alguno de transformación interna; los procesos de su nacimiento son simplemente epifenomenales en el plano del ser biológico. La alternativa social no se queda por el contrario en esta esfera, por muy enraizada que esté en lo biológico, como la alimentación o la sexualidad, sino que siempre tiene en sí la posibilidad indicada de la modificación el sujeto que elige. Naturalmente aquí, en sentido ontológico, tiene lugar un despliegue, porque el acto de la alternativa tiene igualmente la tendencia de echar atrás socialmente los límites naturales.

Con esto hemos llegado a una realidad fundamental del desarrollo objetivo dentro del ser social. Pero para sacar con justeza las consecuencias, siempre hay que remontarse hasta los hechos mismos, hasta las relaciones y las estructuras. Las constelaciones singulares encontradas no deben jamás aceptarse acríticamente como esquemas. Ante todo tiene que evitarse interpretar voluntarista o subjetivistamente las inevitables alternativas dentro del ser social.

El breve análisis de una categoría central del marxismo, el valor, puede indicar en esto la dirección necesaria: ya hemos visto que el valor, en tanto que unidad del valor de uso y de valor de cambio, económicamente incluye en sí la oposición del trabajo socialmente necesario. Y la investigación del desarrollo económico de la humanidad muestra claramente, que con la extensión de la socialidad y paralelamente con el ir rechazando los límites naturales, por un lado se incrementa ininterrumpidamente la cantidad

tante sólo surgen como su realización, y sólo por su retroacción sobre ulteriores actos humanos-singulares, pueden seguir desarrollándose. Si se quiere comprender lo específico del ser social, debe retenerse firmemente este doble lado: la simultánea dependencia y autonomía de producciones peculiares y de procesos respecto de los actos individuales que los cumplen o los continúan. Muchas de las malas interpretaciones del ser social proceden de que uno de los componentes –sólo reales en su interacción– se exageró como único absolutamente dominante. Marx dice: «Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen con materiales arbitrarios ni escogidos por ellos mismos, sino en las circunstancias que encuentran de manera inmediata, ya dadas y transmitidas»[52]. En este pasaje, Marx se ocupa principalmente de eficacia de las tradiciones; pero es claro que filosóficamente entiende «circunstancias» en un sentido muy general. Pues, no hay alternativas no concretas, ni pueden desligarse nunca del su *hic et nunc* –en la más amplia significación de la expresión–. Por esta concreción precisamente, que resulta de la conexión indisociable de los hombres singulares y de las circunstancias sociales de su obrar, toda alternativa singular contiene una serie de determinaciones sociales generales, a consecuencia de la acción que en ellas tiene su origen y que continúan su efecto –independientemente de los propósitos conscientes–, provocando nuevas alternativas, estructuradas de manera semejante, y aparecen series causales, cuya legalidad debe sobrepasar las intenciones de las alternativas. Las legalidades objetivas del ser social están ligadas por consiguiente a los actos individuales de carácter alternativo, pero poseen al mismo tiempo una obligatoriedad social independiente de ello.

Pero esa independencia es de nuevo una vez más de índole dialéctica, que se expresa de manera decisiva en la dialéctica del fenómeno y la esencia. (Además debe considerarse que la dialéctica materialista en el fenómeno ve algo sustantivo, no algo en oposición al ser.) La relación recíproca dialéctica de lo singular, del sujeto de

---

[52] Marx, *El 18 de brumario de Luis Bonaparte*, Berlín, 1927; MEW, vol. 8, p. 115.

las alternativas con lo general, con las legalidades sociales, crea una múltiple y tornasolada serie fenoménica, ya que el llegar a ser fenómeno de la esencia social, sólo puede por principio manifestarse en el médium de los hombres individuales. (Sobre los problemas específicos que surgen de esta constelación, sólo podremos hablar en diferenciadas conexiones reales de la segunda parte.) Aquí sólo debe todavía apuntarse brevemente a otro problema de la textura del ser social, que de manera determinante incide en la índole de la relación entre la esencia y el fenómeno: la determinación de reflexión entre el todo y la parte. La condición ontológica general en la naturaleza inorgánica sufre una modificación cualitativa ya en la orgánica; creemos que podría emerger una duda infundada sobre si los órganos de los animales pueden captarse en tanto que «parte». En todo caso poseen una especificación y una diferenciación, una vida propia de autonomía muy relativamente elevada, imposible en el mundo inorgánico. No obstante, porque sólo existen conforme a su función, y pueden reproducir su autonomía relativa en la totalidad del organismo, han realizado en un escalón más alto la relación de reflexión de la parte con el todo. En el ser social esta situación experimenta una más alta elevación: lo que en el ser biológico –al menos en su primera inmediatez– era el todo, el organismo que se reproduce, deviene parte dentro del ser social. La elevación de la autonomía es manifiesta, ya que cada hombre, en sentido biológico, es necesariamente un todo. Pero ontológicamente el problema estriba en que precisamente esta autonomía es soporte del carácter de la parte en el ser social. El hombre en cuanto es hombre no es nunca sólo un ser biológico, lo que nunca se presenta en la realidad, ni puede tampoco, en última instancia, ser separado de su realidad concreta social, lo mismo que el órgano de lo biológico, aunque por otras razones y por ello de otra manera. La diferencia está en que la existencia del órgano está inseparablemente ligada con el organismo a que pertenece, mientras que esta conexión indisoluble –y tanto más cuanto más desarrollada está la socialidad– sólo se refiere a la sociedad en general y posibilita grandes variaciones concretas. También en esto retroceden los límites de la naturaleza; entre los hombres primitivos, la exclusión fuera de su sociedad todavía significaba la condena a muerte. La creciente

socialidad de la vida humana despierta en algunos individuos, la ilusión de unas independencias respecto a la sociedad en absoluto, un modo de existir como átomo aislado. El joven Marx ya protestó contra esta concepción entre los jóvenes hegelianos radicales[53], y en otro lugar deriva las ilusiones de autonomía de los individuos «de lo fortuito de las condiciones de vida del individuo» en la sociedad capitalista, por oposición con los estamentos, las castas, es decir una vez más, a partir del reforzamiento de la legalidad propia y específica de las sociedades desarrolladas, a partir por tanto del retroceso y de la distensión de los límites naturales[54].

Esta digresión, exigida por el tema, nos remite a un mejor entendimiento del problema del valor en conexión con el cambio del trabajo socialmente necesario.

Lo que se expresa en la ley general del valor como caída cuantitativa del trabajo socialmente necesario en la producción de la mercancía, es sólo uno de los lados de la conexión conjunta, que se completa por el desarrollo de las capacidades del hombre en tanto que ser singular. En el llamado *Esbozo*, Marx desarrolla esta copertenencia de ambos lados del modo siguiente:

> En todas las formaciones aparece (el valor o la riqueza representada por él - G. L.) en forma «cosista», sea como cosa, sea como relación por medio de cosas que se encuentra fuera de y casualmente junto al individuo [...]. Pero de hecho, si se elimina la limitada forma burguesa, ¿qué es la riqueza sino la universalidad de las necesidades, de las facultades, de los placeres, de las fuerzas productivas, etc. de los individuos?; ¿el desarrollo pleno del dominio del hombre sobre las fuerzas naturales, tanto sobre la llamada naturaleza como sobre la suya propia? ¿La exteriorización absoluta de su disposición creadora, sin otro presupuesto que el desarrollo histórico previo, que esta totalidad del desarrollo, es decir el de las fuerzas humanas como tales, deviene autofinalidad no medida previamente? ¿Donde él no se reproduce según una determinación,

[53] MEGA, cap. I, p. 3, p. 296; MEW cap. 12, p. 127.
[54] *Ibid.,* cap. 5, p. 65; MEW, cap. 3, p. 76.

> sino que produce su totalidad? No intenta permanecer como algo sido, sino que es el movimiento absoluto del devenir[55].

Es claro que en esto se trata de un desarrollo objetivo según la esencia, pero igualmente claro al mismo tiempo que lo que aquí se establece, el hecho en desarrollo es el despliegue de las capacidades y necesidades humanas, que constituye el fundamento de todo valor y de su objetividad.

De valor sólo puede hablarse dentro del ser social; el desarrollo dentro del ser inorgánico o del orgánico, puede producir formas más dilatadas de su ser, pero sería puramente verbal llamar valor a lo más dilatado. Solo cuando el desarrollo del ser social en su forma ontológica primaria, en el plano de la economía (de trabajo) lleva consigo un más alto desarrollo de las facultades humanas, su resultado en tanto que consecuencia de la autoactividad del género humano, junto con su existencia objetiva, inseparable de todo esto, tiene carácter de valor.

Precisamente cuando cualquier valor se investiga según su fundamento ontológico último, la intención que se orienta a ello se topa irrefutablemente, como su objeto adecuado con el despliegue de las facultades humanas, y ciertamente en tanto que resultado de la actividad de los hombres. Cuando además le atribuimos al trabajo y a sus consecuencias –mediatas o inmediatas–, en cuanto al modo de ser del hombre, prioridad por delante de otras formas de actividad, esto lo mentamos de manera puramente ontológica. Es decir, el trabajo es ante todo genéticamente el punto de arranque en el devenir hombre del hombre, en la formación de sus capacidades, entre las que no debe olvidarse el dominio sobre sí mismo. Además, durante un largo lapso de tiempo, es la única base para este desarrollo y para las demás formas de actividad de los hombres que se ligan a los diversos valores y que pueden aparecer autónomas, sólo después de que el trabajo ha alcanzado un nivel relativamente alto. Cuánto tiempo, también más tarde siguen ligadas al trabajo, es algo que aquí no puede investigarse; aquí sólo se trata de

[55] *Grundrisse*, p. 387.

esa prioridad ontológica que, repetimos, no tiene nada que ver con jerarquía alguna de valor. Se trata exclusivamente de lo que, humanamente hablando, surge en el trabajo por el trabajo, que constituye justamente el dominio de lo humano sobre el que, directa o indirectamente, se basan todos los valores.

Pero con la afirmación de esta conexión ontológica no está agotado el problema. No por casualidad hemos apuntado, en el último inciso, a la relación del fenómeno y de la esencia en el ser social. La cuestión del valor sería mucho más simple si esta relación precisamente no se expresase de manera altamente paradójica, contradictoria, indicando incuestionablemente con ello que nos hallamos ante una relación central, típica y característica dentro del ser social. Marx, ligado inmediatamente al pasaje que acabamos de citar, describe el modo fenoménico capitalista de este complejo:

> En la economía burguesa –en la época de la producción que le corresponde– aparece la plena plasmación exterior de la interioridad humana como un entero vacío, esa objetivación universal como alienación total y abatimiento de todos los objetivos unilateralmente determinados como sacrificio de la propia finalidad en aras de una finalidad totalmente exterior[56].

Esta relación de la esencia y del fenómeno debe justamente entenderse, por una parte en la conexión del valor y de la riqueza, por otra parte, como desarrollo de las capacidades humanas (ambos aspectos, como hemos visto, constituyen un complejo indisociable), y arrancando de eso derivarse que el fenómeno no sólo tiene ser como la esencia, sino que ambos se fundan en la misma necesidad social, que ambos son componentes inseparables de este complejo histórico-social.

Dentro de esta unidad, no obstante, se constituyen entre ambos, en cuanto al ser, muy importantes diferencias que pueden llegar hasta la contradicción. En la ley del valor misma, predomina a partir de

---

56 *Ibid.*

actos individuales, la generalidad sintetizada que determina el tipo, la dirección, el tempo, etc., del desarrollo social. El hombre singular puede levantarse contra ello, bajo pena de hundirse, y su rebelión resultará una grotesca y quijotesca caricatura. Esto naturalmente no excluye disturbios revolucionarios que, por su parte, son síntesis de innumerables actos individuales, pero éstos arrancan del todo y se orientan también al todo. En el caso límite son revoluciones que no sólo presuponen acciones de masas, sino también una problemática interna dentro de las tendencias objetivas del desarrollo. Se dan sin embargo importantes casos, dentro de esta esfera objetiva, en los que una resistencia puede adquirir carácter de masas y en ésta provocar modificaciones de movimiento y de estructura cualitativa. Téngase en cuenta que la plusvalía relativa, cuya índole interna es tan puramente social como la de la absoluta, ha surgido a causa de la resistencia de la clase obrera, por consiguiente no sólo ni simplemente por la fuerza motriz de la economía capitalista, sino como resultado de la lucha de clases. El hecho ontológico del ser social, ya ha puesto de relieve que el tiempo de trabajo sólo está determinado de manera «puramente económica» en cuanto a su nivel máximo y mínimo, pero el hecho que en cada nivel concreto deciden la lucha y la fuerza, tiene aquí una cualidad alteradora en sumo grado. El mundo fenoménico aquí descrito incide de manera inmediata e irregular en la vida los individuos; el efecto de vacío, la alienación son por consiguiente más numerosos e íntimamente ligados con las decisiones y actos de los individuos, que no en el desarrollo general de las facultades humanas que, en la mayoría de los casos se cumplen a espaldas de los individuos, de manera socialmente inconsciente.

Sin poder entrar en detalles de este proceso escindidamente unitario que se tratará más adelante, aquí se establece que la esfera fenoménica ofrece mucho más amplio margen objetivo para la acción individual que la de la esencia; incide de manera relativamente menos compacta, menos forzosamente que aquélla. Esta índole de la esfera fenoménica, relativamente más desajustada, abre posibilidades de tomas de posición, de modos de comportamiento, que a su manera –naturalmente en su mayoría mucho más amplios y complicados a través de enredadas mediaciones–, y que pueden tener un efecto retroactivo sobre el curso histórico-social global.

Esta cuestión sólo puede ser cumplidamente tratada en un plano más concreto. De momento sólo podemos aludir brevemente a algunos tipos de tales tomas de posición cognitivas pasadas al obrar directo, en las que deberá resaltarse que su diferenciación muestra determinada tipología, pero que ésta, en las diferentes fases del desarrollo histórico, puede tener muy diferente carácter según la estructura, la tendencia del crecimiento de la formación económica.

Las observaciones terminales de Marx a los pasajes últimamente aducidos, y que se complementan recíprocamente, se refieren al enjuiciamiento y a la evaluación del proceso conjunto en su unidad de esencia y de fenómeno. Por eso se acentúa aquí la prioridad ontológica del proceso conjunto; Marx se vuelve teóricamente contra toda glorificación romántica de un pasado no desarrollado, y que, económica o histórico-filosóficamente, pueda esgrimirse contra estados objetivamente más altos; tampoco aquí, donde más directamente se expresa, falta la alusión al ya señalado contraste: «Por eso el antiguo mundo infantil, por un lado parece como el más elevado y por otro lo es, en cuanto se busca el perfil cerrado, forma o límite dado. Es la satisfacción de manera limitada; mientras que lo moderno deja insatisfecho, o cuando parece satisfacer, es vulgar»[57]. Ya la denominación «vulgar», para la satisfacción dentro del capitalismo, muestra que Marx considera siempre central la prioridad ontológica social e histórica del principio objetivo en el proceso conjunto, y sin embargo simultáneamente nunca olvida que el modo fenoménico puede estar, respecto a la irrefutable progresividad del todo en una contradicción con ésta, de lo que pueden surgir acciones y juicios también objetivamente fundados.

Quien ha seguido con atención la exposición que hemos elaborado sobre la acumulación primitiva, encontrará a cada paso este contraste.

Esta posición ontológica la ha formulado Engels con ingenio en su tardía introducción a *Miseria de la filosofía*. Ahí habla de los seguidores radicales de Ricardo que de su doctrina de la plusvalía han extraído directamente, consecuencias socialistas que, como Engels

---

[57] *Ibid.* p. 387.

justamente anota, «económico-formalmente son falsas»; resalta la argumentación moral de éstos frente a la económica de Marx. El problema moral, dice Engels, en nada concierne a la economía. Al final de su crítica escribe:

> Pero lo que desde el punto de vista formalmente económico es falso, puede ser sin embargo «histórica-mundialmente justo», e indica que en la condena moral general de las estructuras y tendencias, también puede estar incluida su inaceptabilidad económica. Bajo la incorrección formal-económica, puede, por consiguiente, esconderse un contenido económico[58].

Engels trata de manera metológicamente semejante la disolución del comunismo primitivo; también en ello subraya su necesidad y el carácter concretamente progresivo, en tanto que momento elemental, desde el punto de vista de la ontología del ser social, pero igualmente añade que la progresividad de la esencia económica, aparece

> a primera vista como degradación, como una caída desde la altura moral, sencilla de la sociedad gentilicia. Son los más bajos intereses –la codicia vulgar, la brutal búsqueda del placer, la sucia avaricia, el saqueo egoísta del patrimonio común–, los que inauguran las nuevas, civilizadas sociedades de clases, los medios más ignominiosos –el robo, el engaño, la violencia–, son los que minan la antigua sociedad sin clases y la destruyen[59].

La historia misma muestra que en esto no se trata de un simple juicio de valor moral, circunstancialmente subjetivo, sino, como en los casos anteriormente considerados, de reacciones que pueden llegar a tener fuerza social. Esto es claro si se piensa en el inextirpable mito de la Edad de Oro, que tiene efecto sobre movimien-

---

[58] Engels, *Introducción a Miseria de la filosofía*, en edición Stuttgart, 1919, vol. IX; MEW, cap. 21, p. 178.

[59] Engels, *Origen de la familia*, Moscú-Leningrado, 1934, p. 86; MEW, cap. 21, p. 97.

solar con sus elementos constituye un complejo, es presupuesto en cuanto a que sus movimientos, sus cambios es lo que determina el ser y el devenir de los elementos, no al contrario; de igual manera la tierra debe ser conocida como un complejo, para que lo que llamamos geología, tenga un fundamento en cuanto a su ser. En lo orgánico la situación de hecho es todavía más evidente; la célula, como elemento, nunca hubiera podido desempeñar el papel que el átomo ha desempeñado en lo inorgánico, porque ella misma es un complejo. El nacer y el perecer del todo orgánico se representa por fuerza como un proceso histórico en pequeño, y desde Lamark y Darwin, el desarrollo filogenético de las especies aparece como curso histórico de gran magnitud. Que en el plano del ser social la historia debe todavía desplegarse más ampliamente, se entiende por sí mismo, y de nuevo en la medida en que las categorías sociales tienen la preponderancia sobre las simplemente orgánico-naturales. Por ejemplo, es posible comprender el desarrollo de la conservación de las especies desde la división de la célula hasta la vida sexual de las especies animales más altas, en tanto que historia, pero es claro a primera vista, que la historia de la sexualidad de los hombres, con el matrimonio, el erotismo, etc., tiene una incomparable superioridad en riqueza, diferenciación, gradación y causación de lo cualitativamente nuevo, a partir del complejo de sus determinaciones sociales.

En esto se expresa la peculiaridad ontológica de este nuevo modo de ser. El complejo se preserva como fundamento general de la historicidad, pero la índole del complejo experimenta una alteración radical. Recuérdese ante todo la labilidad en la delimitación de los complejos, que es consecuencia directa del retroceso de los límites naturales. Por muy significativa que sea en cuanto a la labilidad del complejo, la diferencia entre los complejos de naturaleza inorgánica y los de la orgánica, tienen el rasgo común de estar dados una vez para siempre, es decir que cada complejo existe con su desarrollo histórico, tan largo tiempo como se preserva su forma naturalmente dada, y que su movilidad sea posible dentro de ella. Nacimiento y muerte de los organismos más elevados, expresan claramente los límites de su transformación. Los complejos de la vida social por el contrario, tan pronto como han sobrepasado su carácter natural –un

ser que se reproduce en sí mismo– van no obstante, en medida creciente, más allá de la simple reproducción de la circunstancia dada en el origen; la reproducción ampliada puede en verdad tener límites sociales en las relaciones de producción, pero cualitativamente es diferente del estancamiento, decadencia y muerte que en lo orgánico son representadas por la vejez y la muerte; dos o más tribus pueden unirse, una tribu puede escindirse, y los complejos resultantes pueden reproducirse de nuevo con toda validez. Naturalmente, las tribus, las naciones pueden desplomarse, pero este proceso no tiene nada de semejante con la muerte orgánica; incluso el pleno exterminio es un acto social. Normalmente de las escisiones, de las unificaciones, de las subordinaciones surgen nuevos complejos que, a partir de las nuevas estructuras y posibilidades dinámicas, desarrollan procesos nuevos o modificados de reproducción.

Un presupuesto importante de esta enteramente nueva situación al que ya hemos apuntado anteriormente, es que el hombre sólo puede existir en sociedad, pero que ésta en su ser histórico no tiene que ser incondicionalmente aquélla a la que él pertenece por nacimiento. Todo hombre es naturalmente un complejo biológico, y por ello lleva en sí todos los atributos del ser orgánico (nacimiento, crecimiento, vejez, muerte). Pero en medio de lo insoslayable de su ser orgánico, el ser biológico del hombre tiene un carácter preponderante y crecientemente determinado por la sociedad. Cuando los biólogos modernos, como Portmann quieren elaborar la diferencia entre el hombre y el animal, aluden al desarrollo lento del niño, a su desamparo duradero, a la incapacidad de autonomía de la especie, que los animales jóvenes poseen desde su nacimiento, y presentan tales rasgos como peculiaridades del hombre. Esto parece a primera vista esclarecedor; debería no obstante añadirse que estas peculiaridades biológicas del hombre son en último término producto de la sociedad. Si la especie animal, a partir de la que se ha conformado biológicamente el hombre, hubiese estado constituida como Portmann describe, el hombre habría sucumbido rápidamente en la lucha por la existencia; sólo la tan primitiva y lábil seguridad que ofrece la sociedad de los comienzos, puede, incluso biológicamente asegurar el lento crecimiento de los recién nacidos. Además tal tempo de desarrollo en el animal sería un absurdo, y

por ello nunca ha tenido lugar. Sólo los nuevos y grandes requerimientos que para los hombres en devenir surgen de la sociedad (el andar vertical, el lenguaje, la aptitud para el trabajo) hacen necesario este desarrollo lento, y la sociedad por su lado, aporta las correspondientes condiciones de su realización. Que todo esto sólo pueda biológicamente fijarse en el curso de muchos decenios de miles de años, no cambia nada al carácter social de esta génesis, ni mucho menos que, cuando esta peculiaridad biológica del hombre se ha fijado como patrimonio biológico, siempre puede realizarse un más amplio desplazamiento de la circunstancia dada, según las exigencias del ser social sin cambios biológicos específicos. Una simple ojeada comparativa a las formaciones sociales aún primitivas, sólo en comparación con el presente muestra claramente esta tendencia. Es claro que el cometido de estas reflexiones no puede ser entrar críticamente en los problemas de la biología. Pero como el ser biológico del hombre constituye un momento fundamental de la ontología del ser social, y porque el pensamiento tanto premarxista como el antimarxista turban el entendimiento, y la justa aprehensión del ser social del hombre se enturbia por la inadmisible biologización de las categorías sociales que en la mayoría de los casos sólo se puede extraer por analogías formales, la cadena de tales intentonas va desde la fábula aristocrático-partidaria de Menenius Agripa, hasta Spengler, Jung, etcétera. –debe al menos en un ejemplo indicarse el carácter insostenible de tal método.

En todo caso, se muestra ya aquí como estructura fundamental de los procesos sociales, que arrancan de manera inmediata de los emplazamientos teleológicos alternativos, determinados, de los hombres singulares, que no obstante, dado el curso causal de las posiciones teleológicas, desembocan en un proceso unitario-contradictorio de los complejos sociales y de su totalidad y que dan una conexión según leyes. Las tendencias económicas generales que así surgen son siempre síntesis realizadas por el movimiento social de actos individuales, que preservan tal carácter social económico, porque la mayoría de los hombres singulares, sin que deban tener conciencia de ello, reaccionan de manera adaptada a circunstancias, constelaciones y oportunidades típicas en su momento. La resultante que sintetiza tales movimientos se eleva a objetividad del pro-

ceso conjunto. Es sabido que tal relación de los movimientos particulares con el proceso conjunto que constituyen, es el fundamento del ser de lo que acostumbra a llamarse método estadístico. Desde Bolzmann es evidente para la física, que el fenómeno propio ha de verse en tales complejos de movimientos, además para su descubrimiento clásico permanece siendo indiferente cómo los movimientos moleculares particulares, que Bolzmann considera cognoscibles, están formados. Sus desviaciones respecto a la media dan, lo que en las formulaciones de las legalidades estadísticas se llaman dispersiones. Si en la consideración de tales conexiones, se arranca del simple estado ontológico de hecho, entonces parece un puro absurdo, la idea que durante largo tiempo ha dominado, hoy afortunadamente sólo sostenida por algunos investigadores aislados del neo positivismo matemáticamente fetichizado, según la cual la legalidad estadística o la tendencialidad se encontrasen en contradicción excluyente con la causalidad. La síntesis fáctica de cadenas causales típicas y singulares, es tan causal como éstas mismas, incluso cuando la asociación nueva saca a la luz conexiones desconocidas con anterioridad. Este carácter proviene de que el método estadístico manifiesta la legalidad específica de la movilidad de los complejos.

La situación aquí expuesta, que sólo los movimientos típicos de «elementos» entran en cuestión para el conocimiento del complejo conjunto, naturalmente sólo es simple caso clásico de la legalidad estadística. Aquí no podemos entrar en los problemas del mundo inorgánico. Ya en el mundo orgánico es evidente que puede tratarse de un cuadro muy complicado de interacciones de procesos generales y singulares de relieve para la generalidad. Esto aparece con mayor relieve en el ser social, aunque sólo sea porque el hombre, como elemento de conexiones económico-sociales, es en sí mismo un complejo que procesa, cuyos movimientos singulares pueden ser prácticamente irrelevantes para las leyes del despliegue, sin por ello ser indiferentes para el desarrollo conjunto de la sociedad. A esto se añade lo que concretamente se investigará en la segunda parte, que la sociedad no sólo cuenta entre sus «elementos» al hombre como complejo peculiarmente determinado, sino además complejos parciales que se entrecruzan entre sí, se entrela-

zan, se combaten. Complejos parciales como instituciones, asociaciones socialmente determinadas de hombres (clases) que, sobre la base de sus dimensiones diferentes de existencia, heterogéneas, pueden en sus interacciones reales influir decididamente en el proceso conjunto. Por eso, para el conocimiento de los procesos en su totalidad, las interacciones de sus momentos decisivos, surgen complicaciones múltiples, pero que en la esencia del nuevo método, la conexión causal de las conexiones de los complejos, no cambian nada.

Tales complicaciones tienen sólo como consecuencia, que estos métodos que en su fundamento ontológico se articulan con el estadístico, no pueden elaborarse en todos los casos ni exclusiva ni predominantemente con una estadística cuantitativa, sino que deben ser reemplazados, completados y apoyados en análisis de conexiones reales cualitativas. No cabe ninguna duda de que el conocimiento de los movimientos de tales complejos puede fomentarse extraordinariamente por la matematización, y es seguro que sin la expresión matemática de las conexiones cuantitativas y cuantificables que surgen, apenas podría lograrse el conocimiento exacto de tales legalidades. Pero de ello no se sigue que la prioridad ontológica siempre pueda, y a voluntad, homogeneizarse matemáticamente en otros contextos; ya hemos apuntado que cantidad y cualidad son determinaciones de reflexión, lo que tiene como consecuencia necesaria que dentro de determinados –por la cosa misma– límites, sin falseamiento alguno del contenido, pueden expresarse cuantitativamente.

Esta posibilidad no significa en manera alguna que toda exposición matemáticamente correcta de conexiones cuantitativas y cuantificadas deba encontrar auténticas conexiones, importantes y reales. En la crítica del neopositivismo ya hemos insistido en que todo fenómeno captado matemáticamente debería ser investigado, según su peculiaridad física, biológica, etc., para que la investigación alcance los fenómenos reales. Esta exigencia también es válida para el método estadístico, pero ante todo debe aún insistirse en que, sólo la matematización que surge de hechos significativos, puede lograr resultados reales; sin rozar aquí siquiera la problemática que se elabora en dominios marginales del ser social, en especial en eco-

nomía, debe aún indicarse, que la sustancia misma, desde su propia dialéctica, engendra categorías puramente cuantitativas (sobre todo, el dinero), que de manera inmediata parecen ser una base para el tratamiento estadístico-matemático, pero que si se consideran en el complejo económico conjunto, desvían de los problemas esenciales en vez de llevar a ellos (Marx con frecuencia habla del sin sentido y de la carencia de concepto de la expresión puramente crematística, cuando se tratan problemas económicos complicados, por ejemplo de la reproducción). En los países socialistas hubo un debate puramente escolástico a favor o en contra del método estadístico-matemático. fue risible poner en duda su utilidad en nombre de una presunta ortodoxia marxista, pero no menos loco querer imitar con entusiasmo acrítico el decurso vacío neopositivista. También en esta cuestión vale decirse que la economía de Marx es una crítica de la economía política, y en verdad una ontológica como hemos dicho.

En el método general de Marx están contenidas todas las cuestiones de principio de las leyes, tanto internas como externas de los movimientos de los complejos (piénsese en la formación de la tasa media de beneficio, en las leyes de las proporciones de la acumulación). Dependerá siempre de cuestiones concretas, sí y en qué medida este método general debe transplantarse en forma estadística directamente matemática. Por muy importante que sea esta cuestión, es sólo la de la expresión científica, no la de la cosa misma. Esta se encuentra en torno al complejo problemático, cómo ontológicamente se constituyen en sí las leyes descubiertas. La ciencia burguesa, en especial la alemana desde Ranke, ha construido una oposición entre ley e historia. Esta última debe ser un proceso, cuyo carácter de «sólo una vez, único e irrepetible» antinómicamente se contrapone a la validez «eterna de las leyes». Como además, ya se habían puesto de lado las cuestiones ontológicas, la antinomia se reducía a la dualidad de modos de consideración que se excluyen, que por ello es profundamente acientífica. Cuando por el contrario asoma una legalidad de la historia, como en Spengler o mitigadamente en Toynbee, la ley es de forma eterna, cósmica, y por su carácter circular también suprime la continuidad de la historia, y en última instancia la historia misma.

En Marx, al contrario, la historicidad es el movimiento interno, inmanente según leyes del ser social mismo. (Ya hemos apuntado a las cuestiones generales de la historicidad de todos los complejos móviles en los diversos planos del ser). El ser social se alza-históricamente por encima del mundo inorgánico y del orgánico, pero jamás puede escapar de la necesidad ontológica de su propia base. El miembro mediador que de este modo y cada vez más enérgicamente se levanta por encima de la simple índole natural, insuperablemente enraizado en ella, es el trabajo: «En tanto que formador de valores de uso, en tanto que trabajo útil, es por ello una condición de la existencia del hombre, independiente de todas las formas de sociedad, necesidad eterna, mediatizar el intercambio de sustancia entre el hombre y la naturaleza, la vida humana por consiguiente»[60]. Así se constituye la única legalidad objetiva enteramente general del ser social, que es «eterna» en la misma medida que la socialidad del ser mismo, ya que surge simultáneamente con el ser social, pero sólo sigue siendo efectiva mientras éste exista. Todas las demás leyes ya dentro del ser social, son de carácter histórico. La más general de todas, la del valor, Marx en un capítulo introductivo de su obra capital, ha mostrado su génesis. Es ciertamente inmanente al trabajo ya que por el tiempo de trabajo está ligada con el trabajo mismo, en tanto que despliegue de las capacidades humanas, pero está ya implícitamente contenido allí donde el hombre ejecuta trabajo útil, donde su producto todavía no se convierte en mercancía, y sigue teniendo validez implícita tras la supresión de la compra y venta de las mercancías[61]. Pero su forma explícita, desarrollada, sólo surge cuando se constituye la relación de reflexión valor de uso y valor de cambio, por la que el valor de cambio mantiene su específica forma puramente social, desgajada de toda determinación natural. Todas las demás leyes de la economía, independientemente de su legalidad, que en tanto que leyes de complejos sociales conservan su carácter tendencial, son de esencia puramente histórica, ya que su emergen-

---

[60] *Kapital* vol. I, cap. 9; MEW cap. 23, p. 53.
[61] *Ibid.*, p. 43 y 45; *ibid.* p. 91

cia, su vigencia dependen de determinadas circunstancias histórico-socialmente determinadas, cuya presencia o ausencia no resulta, o al menos no directamente, de la ley. En la esencia ontológica de la legalidad de los complejos, está que en su devenir efectivo, debe poder expresar la heterogeneidad de las relaciones, fuerzas, tendencias, que constituyen los complejos, que además se encuentran en interacción con complejos igualmente activos y de índole semejante. Por esto la mayoría de las leyes económicas tiene una validez históricamente determinada, concreta, socio-históricamente determinada. Ontológicamente consideradas, legalidad e historicidad no son contrarias, sino más bien formas estrechamente entrelazadas de una realidad que según su esencia consiste en complejos diferentes, móviles, heterogéneos, en heterogéneos movimientos, y a éstos los conexiona en una unidad según leyes propias y específicas.

Si se considera desde este punto de vista ontológico, único adecuado, la legalidad del ser social elaborada por Marx, deben desmoronarse todos los prejuicios acerca de una legalidad mecánico-fatalista, o de un racionalismo rígido y unilateral. Marx mismo en su método ha llevado a cabo de manera consecuente esta visión de la realidad. Siempre ha reflexionado de manera teóricamente justa este complejo de problemas, aunque como en otras cuestiones no ha llegado a exponer de manera sistemática y conclusa su visión. En su Introducción de los años cincuenta, quedada en forma fragmentaria, de cuyas intuiciones metodológicas ya nos hemos ocupado, en la última parte, transmitida como esbozo, escribe a ese respecto: «Esta concepción parece un desarrollo necesario, pero legitima el azar»[62]. Este papel del azar en el seno de la necesidad de la ley, sólo desde el punto de vista lógico-epistemológico es algo unitario –de manera distinta según los diferentes sistemas–, ya que el azar, en tanto que pensado, sólo se capta como el contrario que completa la necesidad. Ontológicamente, el azar entra, según la heterogeneidad de la realidad, de maneras extremadamente diferenciadas; como desviación de la media, es decir como dis-

---

[62] *Grundrisse*, 30.

persión de las legalidades estadísticas, como relación heterogénea casual de dos complejos y de sus legalidades entre sí. A todo esto, como característica específica del ser social, se añade el carácter alternativo de las posiciones teleológicas individuales, que están de manera inmediata en su base. Pues en éstas, de forma ineliminable, está dado el múltiple papel del azar.

Tomemos de nuevo el caso más central y al mismo tiempo relativamente simple: el trabajo. Que su fundamento sea el intercambio de sustancia entre el hombre (la sociedad) y la naturaleza, es una casualidad insuperable. Ningún objeto natural, como prolongación de sus propiedades, de su interna legalidad, tiene en sí orientación alguna a la utilidad, (o no utilidad) para las finalidades humanas, como objeto de trabajo, materia prima, etc. Naturalmente la condición insoslayable de cualquier posición teleológica en el trabajo, es que puedan ser conocidos de manera adecuada esas propiedades, legalidades del objeto. Pero no por ello se elimina el azar en la relación de la piedra con la estatua, o de la madera con la mesa; la piedra o la madera son puestas en una relación que en su ser natural no está dada, ni siquiera puede estarlo, y que por consiguiente, desde el punto de su modo de darse natural, siempre deben permanecer siendo casuales, aunque –repetimos– el conocimiento de sus propiedades esenciales constituye la condición indispensable de un trabajo coronado de éxito. Es interesante que en el lenguaje de todos los días esta relación se exprese con precisión. Cuando la materia natural como tal constituye el fundamento de una elaboración estética –así en las profesiones artísticas, plástica, arquitectura–, la expresión «material auténtico» tiene un sentido adecuado, porque el producto, incluso en una ejecución sin fallos, no tiene por qué ser incondicionalmente de material auténtico; por el contrario, donde el medio es de carácter puramente social –lenguaje, sistema tonal en la música– esta cuestión no puede de ordinario suscitarse. La múltiple conexión entre el trabajo y su fundamento natural, aumenta de nuevo, porque en el trabajo, su técnica está determinada de manera puramente social, por las capacidades y los conocimientos de los hombres que le subyacen. El efecto conjunto de ambos factores se impone en el desarrollo del trabajo: Preci-

samente los fundamentales pasos adelante, las más importantes innovaciones técnicas y sus fundamentaciones científicas que sólo aparecen más tarde, son con frecuencia causadas concretamente por el azar; suelen tener lugar al mismo tiempo, de modo independiente, en diferentes lugares. El componente de la necesidad social constituye el momento dominante, pero la casualidad subsiste en la relación con la naturaleza. A esto se añade que la alternativa, en tanto que característica de todo acto, contiene un momento de casualidad.

No es difícil comprender que cuanto más desarrollada es una sociedad, tanto más amplias y ramificadas mediaciones unen los actos de emplazamiento teleológico con su ejecución efectiva, y tanto más debe aumentar el papel correspondiente del azar.

La relación casual entre la materia natural y su elaboración socialmente determinada, palidece y en las muy amplias mediaciones, parece desaparecer –por ejemplo en el orden jurídico como momento de mediación–, pero la casualidad aumenta con las alternativas singulares; y ciertamente tanto más, cuanto más se ramifican éstas, cuanto más alejadas están del trabajo, y su contenido se aplica a inducir a los hombres a más amplias mediaciones por un acto de mediación. Los problemas que se presentan, sólo pueden ser tratados concretamente en el análisis del trabajo. A esto debe añadirse que en la sociedad surgen, de manera históricamente necesaria, potencias de mediación (instituciones, ideologías, etc.) que cuanto más desarrolladas llegan a ser, tanto más inmanentemente se perfeccionan, tanto más poseen una autonomía interna, sin perjuicio de su dependencia de las leyes económicas, tanto más ininterrumpidamente inciden en la praxis y con ello acrecen cuantitativa y cualitativamente las casualidades de las conexiones sobre las que recaen[63]. Este grosero esbozo sólo puede apuntar de manera imperfecta al amplio margen de azar en la efectividad de las leyes objetivas de la economía, y especialmente porque éste abraza numerosos dominios del desarrollo económico.

---

[63] Engels a Schmidt, cap. 27, vol. X, 1890, Marx-Engels, *Cartas escogidas*, Moscú-Leningrado, 1934: MEW, cap. 37, p. 490.

Con todo esto, estamos muy lejos de llegar a la cuestión fundamental. Si queremos ocuparnos brevemente de la lucha de clases, tenemos que limitarnos a nuestro actual problema. Porque la lucha de clases en la praxis social siempre es la síntesis de leyes económicas y de componentes extraeconómicos de la realidad social misma; por eso aquí se trata exclusivamente de si y en qué medida el momento del azar incide en el funcionamiento de las leyes económicas.

En diferentes ocasiones hemos indicado que el margen de las fuerzas extraeconómicas, lo crea la economía misma, está establecido en ella (determinación del tiempo de trabajo por la lucha, plusvalía relativa como producto de la lucha de clases, la acumulación primitiva, determinadas formas de distribución). En este contexto, en cuanto a la interacción de la economía y de la violencia extraeconómica, lo que importa es doble: primero que las leyes económicas en última instancia se imponen, aunque por rodeos, que por sí pueden originar un resultado desfavorable de las eventuales acciones de clase, que luego consolidan; la secuencia y separación de las formaciones económicas que en sus posibles tipos de lucha de clases, en sus grandes y fundamentales tendencias, están estrictamente determinados por las leyes económicas. Segundo, que esta determinación no puede llegar de manera adecuada hasta las singularidades, hasta los conflictos singulares del curso histórico.

El multiforme margen de maniobra de las casualidades que hemos esbozado a grandes rasgos, influye no sólo en la decisión de las alternativas singulares, en sus choques de unas con otras; su significación llega más al fondo del desarrollo conjunto, ya que la incidencia de las leyes económicas generales –sin modificar su carácter fundamental– puede tomar direcciones diferentes, opuestas incluso, cuyo modo de ser retroacciona sobre la lucha de clases, lo cual no queda sin influir en la manera de realizarse las leyes económicas generales.

Que se piense en cómo la formación del capitalismo en Inglaterra y en Francia, tuvo efectos muy diferentes en las relaciones agrarias en ambos países, de donde resultaron diferentes desarrollos de las revoluciones burguesas, que a su vez contribuyeron a con-

formar diferentes formas estructurales en el capitalismo de los dos países[64]. El análisis ontológico da de sí una situación aparentemente paradójica para la lógica y la teoría del conocimiento, que de basarnos solamente en esas disciplinas, puede llevar, y de hecho ha llevado a antinomias irresolubles; mientras que ontológicamente consideradas las formas dadas y las interacciones recíprocas en el seno del ser social, son comprensibles sin más. La dificultad surge de la concepción lógica y gnoseológica de los términos «legalidad y racionalidad». Legalidad, ontológicamente entendida, significa, que dentro de un complejo existente o en la relación recíproca de dos o más complejos existentes, la presencia de hecho de determinadas condiciones, lleva consigo, aunque sólo tendencialmente, determinadas consecuencias. Cuando los hombres pueden observar tal conexión y fijar en el pensamiento las circunstancias necesarias de su repetibilidad, la llaman racional. Si como acaece relativamente pronto, se establecen muchas de tales conexiones, surge entonces un aparato de pensamiento para captarlas y para darles la expresión más exactamente posible. Aquí no puede ser nuestro cometido sino hablar alusivamente de este desarrollo. Pero debe hacerse notar que, cuanto más exactamente se conforma ese aparato –sobre todo en matemática, geometría o lógica–, y cuanto con más éxito funcione en los casos singulares, crece con más fuerza la inclinación de atribuir a esta ley, por medio de extrapolaciones, una significación de prescripción general, con independencia de los hechos reales (No se olvide que la aplicación generalizada de ritos y fórmulas mágicas a determinados grupos de fenómenos totalmente distintos, por medio de analogías en su estructura pensada, tiene cierta semejanza con la extrapolación). Así surge el impulso, nunca enteramente satisfecho, de captar la realidad entera, tanto la naturaleza como la sociedad, en tanto que conexión unitario-racional, y la ocasional infecundidad práctica de este intento, atribuirlo solamente a lo incompleto del saber en el momento de que se trate.

---

[64] *Obras escogidas de Marx y Engels, 1841 a 1850,* editadas por F. Mehring, Stuttgart, 1913, vol. III, p. 408 –Estudio sobre Guizot–; MEW, cap. 7, p. 207.

De tal visión lógico-gnoseológica de la legalidad en cuanto a las conexiones de hecho y a los procesos, surge la concepción del mundo que suele llamarse racionalista, y que en épocas diferentes se ha encarnado en múltiples, significativas e influyentes filosofías. Como quiera que se formule esa racionalidad enteramente englobante, está en contradicción con aquel fundamento ontológico de cualquier ser, y que aquí hemos intentado debatir: la estructura heterogénea de la realidad, de la que se deriva la inevitabilidad del azar en las interacciones de los complejos unos con otros, sino también la insoslayable relación entre hechos simplemente dados (con frecuencia como en las constantes más allá no racionalizables) y la racionalidad concreta de conexiones determinadas que surgen de esas relaciones. Ya hemos indicado que la textura de este tipo de ser debe aumentar constantemente con el devenir más complicado de los niveles del ser. No evocamos con esto un importante problema histórico-filosófico, el de la conexión de la racionalidad del ser con el sentido, o no sentido de la vida del hombre, ya que su adecuado tratamiento metodológicamente sólo es posible en el marco de la ética. Adviértase aquí solamente que esta cuestión sólo puede plantearse de manera consecuente si se arranca de la plena neutralidad ontológica de todo ser natural cara a la cuestión del sentido. En cuanto al ser social, esta cuestión se plantea de manera mucho más complicada, ya que las leyes del ser en esta esfera según su esencia ontológica-objetiva son plenamente neutrales en cuanto a la cuestión de la vida con sentido; no obstante, porque en su despliegue objetivo, como hemos mostrado, son inseparables del desarrollo de las capacidades humanas; por ello aparecen aquí importantes interacciones, que van más allá del obrar social inmediato, que en su concreción –y toda desviación respecto a ella arrastra consigo deformaciones, falseamientos– sólo puede tratarse en la ética. Aquí puede bastar la alusión a una problemática provisionalmente soslayada, en tanto que una auténtica ética debe reconocer la neutralidad de la legalidad del ser social en su generalidad y en efecto, sus categorías propias, sólo puede hallarlas y esclarecerlas, como hemos evocado en el análisis de la ley del valor, sobre la base de aquélla compleja dualidad de lados del ser social.

Otro importante momento de la exasperación lógico-gnoseológica en esta cuestión, es el intento de ligar la racionalidad conocida con la posibilidad previa de su evaluación: el «saber para prever» como criterio de un conocimiento racional adecuado de la realidad. En esto, naturalmente la astronomía sirve como modelo; ya en la naturaleza inorgánica hay no obstante complejos, por ejemplo la posibilidad de predecir el tiempo, que desde este punto de vista son mucho más problemáticos, y aunque esto hoy en gran medida puede remitir a la falta de fundamentos exactos de observaciones múltiples, aún sigue siendo dudoso que pueda lograrse la posibilidad de predecir con la precisión que en astronomía. En biología, y en particular en medicina, como biología aplicada, interviene la singularidad mucho más concreta y, desde su manera de ser, más determinada de cada organismo como margen de maniobra de imprevisibles casualidades. Incluso si se tiene en cuenta la futura superación de obstáculos hoy presentes, sigue siendo cierto lo que ahora nos ocupa, la mayor complejidad cualitativamente ya esbozada del ser social. Naturalmente, esto no excluye la posibilidad de prever, en casos singulares a corta vista; todo trabajo, toda praxis social se apoya en eso, y la manipulación en el neopositivismo puede imaginarse haber alcanzado una racionalidad científicamente fundada, porque se limita y excluye todo cuestionamiento ontológico. Esta visión ya la hemos criticado, y volveremos a hablar de ella cuando tratemos del trabajo[65]. Ahora sólo se trata de la racionalidad general de las leyes y de cómo desde ellas puedan extraerse consecuencias obligatorias para los casos singulares, de cómo pueda elevarse el ser social en su totalidad y en sus detalles, en pensamiento a una totalidad cerrada, racional. Los representantes de la Ilustración y sus retoños estuvieron llenos de tales concepciones, y contra éstas polemizó el contragolpe irracionalista desde la Revolución francesa. Con ello, se cae en el extremo opuesto, todavía más falso porque el irracionalismo no está ontológicamente fundado en absoluto. Ya hemos visto que sus adversarios arrancan de extrapolaciones lógico-gnoseológicas acerca de

[65] Lukács, *Ontologie-Arbeit*, Colección Luchterhand, vol. 92, Neuwied, (1973).

tencia, se hayan alzado hasta ser fuerzas dominantes de la vida de la sociedad, después por consiguiente de que se haya conocido la interacción que sojuzga las relaciones puramente económicas, que regula la dirección del movimiento, su tempo, etc. Sólo desde esta posición se dio la posibilidad de presentar las leyes generales de la economía (en la que un genio como Aristóteles, a pesar de su profunda visión de las cuestiones esenciales, tenía que fallar); por cierto, sólo en formas generales. Si por ejemplo Marx investiga las condiciones de la crisis económica, se limita a un análisis de estructura muy general. La posibilidad de la crisis, en la medida en que se manifiesta en la forma simple de las metamorfosis, sólo surge de que las diferencias de forma –las fases– que recorre en su movimiento, primero son formas, fases que necesariamente se complementan; en segundo lugar, porque a pesar de esta interna y necesaria copertenencia, existen indiferentemente las unas para las otras, caen separadamente en el espacio y en el tiempo, son partes del proceso y formas separadas e independientes. De ello se sigue, que la crisis no es más que la «validación violenta de la unidad de las fases del proceso de producción, que se habían independizado unas respecto a las otras»[67]. Con ello surge una determinación de esencia de la crisis; sería una ilusión loca pensar que pudiera predecirse el momento del estallido de cada una de las crisis, como sobre la base de la astronomía de Newton, los movimientos de los planetas. (Que desde entonces haya cambiado multiplemente el carácter de las crisis, que las medidas de protección contra ellas han estado en lo posible coronadas de éxito, no cambia nada en la posición metodológica. Simplemente coloca a los marxistas, liberados del estalinismo, ante la tarea de analizar los nuevos fenómenos según el método de Marx.)

La diferencia que en Marx hemos perfilado entre la esencia y el fenómeno dentro de la esfera del ser, una vez más permite captar conceptualmente los fenómenos más complicados, heterogéneos entre sí, lo que según las circunstancias puede llegar hasta el espacio

---

[67] Marx, *Teorías de la plusvalía*, vol. II/2, Stuttgart, 1921, pp. 279, 282; MEW, cap. 26, pp. 504, 506.

de la vida individual y de su praxis. Es verdad que en el camino de abajo a arriba se corre el peligro de supervalorar mecánicamente la puesta en valor de las leyes generales, y por su aplicación directa, violentar los hechos; en el camino de arriba a abajo, también acecha el de un practicismo sin ideas, de la ceguera frente a cuanto en la vida cotidiana del hombre singular surge de los influjos directos e indirectos de las leyes generales. En la característica general del método de Marx ya hemos indicado, que en la formulación programática de su concepción general, el subtítulo *Crítica de la economía política* constituye por lo menos un principio metodológico decisivo, la ininterrumpida y siempre renovada crítica ontológica de los hechos, de sus conexiones y también de sus legalidades, junto con su aplicación concreta. Y esto es válido para los caminos del conocimiento aquí tratados, de arriba a abajo o de abajo a arriba. No basta estar en posesión de una inspección general de la ya indicada estructura del ser social que determine sus caminos, su dirección y sus ramificaciones. Marx retiene como hemos visto, la abstracción y la generalización en el proceso del conocimiento, lo mismo que le parece imprescindible la especificación de los complejos y conexiones concretas. Especificación ontológicamente aquí significa: seguir, tanto las leyes determinadas, como su concreción, sus modificaciones, su devenir tendencial, las consecuencias determinadas que resultan de circunstancias concretas para los complejos concretamente determinados. El conocimiento puede acceder a tales objetividades solamente por la investigación de los rasgos especiales de cada complejo. Por eso Marx dice acerca del conocimiento de un complejo tan central como el desarrollo desigual: «La dificultad estriba sólo en la aprehensión general de estas contradicciones. Tan pronto como se especifican, se esclarecen»[68]. La significación de esta aserción rebasa con mucho su propia circunstancia, aunque como veremos, no es casual que se enuncie con motivo del desarrollo desigual. Se expresa en ella, precisamente la dualidad de puntos de enfoque, tan característica de la ontología de Marx acerca del ser social, y que no obstante ha de constituir

---

[68] *Fundamentos,* p. 30.

una unidad: La analítica separada en el pensamiento, pero la unidad ontológica indisoluble de las tendencias del desarrollo según leyes, y en su particularidad. La copertenencia ontológica de procesos heterogéneos dentro de un complejo o en las relaciones entre varios complejos, constituye siempre la base sustantiva de una siempre precavida separación en el pensamiento. Ontológicamente se trata de conceptuar el modo de ser de un complejo fenoménico, junto con las legalidades generales que lo determinan y de las que parece al mismo tiempo desviarse.

Este método por ello significa un tertium datur frente a la histórico-filosóficamente tópica antinomia racionalismo/empirismo. La orientación al ser-así, en tanto que síntesis de momentos heterogéneos, levanta las fetichizaciones que, en el racionalismo y en el empirismo, gnoseológicamente orientados, predomina. Ya hemos hablado de la fetichización de la razón: para un conocimiento adecuado de la historicidad, surge de ella el peligro de llevar el curso histórico directamente al concepto (a un concepto abstractamente desfigurado), y con ello no sólo de dejar inadvertido el modo de ser de importantes fases y etapas, sino también, por una superracionalización del proceso conjunto atribuirle a éste un carácter rectilíneo, por el que éste puede adquirir una índole fatalista, incluso teleológica. La fetichización empirista, en el mejor de los casos gnoseológicamente fundada lleva, como ingeniosamente dice Hegel «al acostumbrado melindre por las cosas»[69], por el que se disuelven contradicciones profundas, y su conexión con leyes fundamentales, y se incurre en el ser-así precisamente de aquellos fetichismos cosificantes y fijos, lo que debe ocurrir siempre que los resultados de un proceso sólo se consideran en su forma lista y definitiva, y no al mismo tiempo en su real génesis contradictoria. La realidad se fetichiza en una inmediata y no pensada «una sola vez», «únicamente dada» que por ello puede elevarse a mito irracional. En los dos casos se ignoran en el pensamiento relaciones fundamentales, categoriales, ontológicas, como esencia y fenómeno, o singularidad,

---

[69] Lenin, de acuerdo, lo cita, *Obras, Cahiers philosophiques*, París,1955; *Aus dem philos,* Nachlass, p. 50.

> hombre, con el mayor despliegue de las fuerzas productivas del trabajo social. Pero le pido me disculpe (eso puede honrarme mucho, pero también afrentarme)[71].

La protesta de Marx contra la generalización filosófico-histórica de su método histórico se conexiona con la crítica de su juventud a Hegel. Anteriormente hemos visto que se eleva en contra, cuando Hegel cambia las conexiones de la realidad en secuencias lógicamente necesarias de pensamiento. Esto es, en primer término, una crítica del idealismo de Hegel, pero simultáneamente también –lo que no debe separarse ni de la modalidad de esencia de aquél, ni de la crítica de Marx– de los fundamentos lógicos de la filosofía de la historia.

La sucesión de los períodos, de las configuraciones dentro de ellos surge (y muy claramente en la historia de la filosofía), de manera metodológicamente necesaria de las secuencias de las categorías lógicas. En Marx en cambio, éstas no son nunca encarnaciones del espíritu en el camino de la sustancia hacia el sujeto, sino simplemente «formas, determinaciones de existencia» que dentro de los complejos en los que existen y en los que son efectivas, deben ontológicamente ser entendidas como son. Que los procesos conforme a los que aquéllas emergen, están presentes o desaparecen, poseen su racionalidad y su propia lógica, es un medio metodológicamente importante de su conocimiento, pero no, como en Hegel, el fundamento real de su ser. Si se pasa por alto esta decisiva crítica a Hegel –a pesar de todos los atisbos de inversión materialista– quedará en el marxismo un tema hegeliano no superado, y la historicidad ontológico-crítica del proceso conjunto parecerá una filosofía de la historia logicista en el sentido de Hegel. No es necesaria una acumulación de ejemplos para poner en claro que las interpretaciones del marxismo están plagadas de tales residuos de la filosofía de la historia de Hegel, y que éstas –a pesar del materialismo– pueden elevarse hasta una necesidad teleológica, lógicamente mediada del socialismo.

---

71 *Ibid.*

Después de todo lo aducido y expuesto hasta ahora, no sería necesario salir al paso de tales concepciones, si el mismo Engels no hubiera sucumbido en algunas ocasiones a la fascinación de la logización de la historia por Hegel. En uno de sus comentarios a la *Crítica de la economía política* de Marx, plantea el dilema metodológico de «histórico o lógico», y decide de este modo:

> El tratamiento lógico era el único disponible. Pero éste, de hecho no es más que el histórico, sólo que despojado de su forma histórica y de las casualidades perturbadoras. Con lo que empieza la historia así debe empezar el camino pensante, y su continuación no será sino el reflejo, en forma abstracta y teóricamente consecuente del decurso histórico; un reflejo corregido, pero corregido según leyes que el proceso real nos ofrece, ya que en todo momento puede ser considerado en el punto del desarrollo de su plena madurez, de su «clasicidad»[72].

Como pronto nos ocuparemos detalladamente de la concepción de la «clasicidad» en Marx, está de más la crítica de la observación conclusiva de Engels, en la que, la categoría aplicable a un complejo total, la concibe como propiedad de momentos singulares, en contradicción con su propia y más tardía concepción de la que se hablará en su momento. La contradicción decisiva con la concepción de Marx consiste en la primacía del «modo lógico» del tratamiento, que Engels establece como idéntico al histórico, «sólo que despojado de la forma histórica y de las casualidades perturbadoras». La historia se despoja de su forma histórica. Aquí está el paso atrás de Engels a Hegel. En la filosofía de Hegel esto era posible, ya que la historia, como toda realidad, sólo aparecía en tanto que realización de la lógica, y el sistema podía liberar el acontecer histórico de su forma histórica, y volver otra vez a su propia esencia, a lo lógico. Para Marx –y por otra parte también para Engels– la historicidad es una propiedad ontológica del movimiento de la ma-

---

[72] Marx-Engels, *Obras escogidas*, Moscú-Leningrado, 1934; MEW cap. 13, p. 475.

teria no reductible, particularmente importante cuando, como aquí, se trata exclusivamente del ser social. Es posible captar las leyes generales de este ser también lógicamente, pero no lo es ni remitirlas ni reducirlas a la lógica. Que esto es lo que aquí sucede, lo dice la expresión «casualidades perturbadoras». Ontológicamente lo casual puede muy bien portar una tendencia esencial, incluso si el azar lógicamente puede entenderse como perturbador. El propósito de estas exposiciones no es polemizar detenidamente con la concepción de Engels; se trata simplemente de poner en claro su oposición respecto a la de Marx. En la introducción al *Esbozo*, Marx arranca de que la situación histórica de las categorías singulares sólo puede conceptuarse en su concreción histórica, en el modo de ser histórico que les asigna su eventual formación, nunca por su característica lógica, sea ésta simple o desarrollada. Marx insiste:

> Las categorías simples son expresión de relaciones en las que puede haberse realizado un concreto no desarrollado, sin que se haya establecido la relación multilateral que mentalmente se expresa en las categorías más concretas, mientras que el concreto más desarrollado conserva las mismas categorías como una relación subordinada[73].

Tal es el caso del dinero: «En esa medida, el proceso de pensamiento abstracto, que asciende de lo más simple a lo combinado, corresponde al proceso histórico real». Marx indica igualmente que pueden darse formas no desarrolladas de economía en las que no obstante pueden presentarse muy altas formas de economía, por ejemplo, la cooperación, una división del trabajo desarrollada, «sin dinero, como en Perú»[74]. Si se considera una categoría tan central como el trabajo, resulta que «trabajo parece ser una categoría enteramente simple. La representación del mismo en esta generalidad, –como trabajo en absoluto– es muy antigua. No obstante, captado económicamente en esta simplicidad, "trabajo" es

---

[73] *Grundrisse*, 23.
[74] *Ibid.*

también una categoría tan moderna como las relaciones que engendra esta simple abstracción»[75]. Pueden multiplicarse los ejemplos a partir de este texto tan rico, pero sólo aducimos la conclusión metodológica:

> La sociedad burguesa es la más compleja y multifacética organización histórica de la producción. Las categorías que expresan sus relaciones, la comprensión de su articulación por ello procuran al mismo tiempo el entendimiento de la articulación y de las relaciones de producción de todas las formas sociales desaparecidas, con cuyos escombros y elementos aquélla se ha construido, parte de cuyos restos no superados se arrastran en ella, simples alusiones que han de desarrollarse hasta significaciones desarrolladas. La anatomía del hombre es la clave de la anatomía del mono. Las alusiones a lo más alto en las especies subordinadas, sólo pueden entenderse, cuando se ha conocido los más alto. La economía burguesa proporciona la clave de lo antiguo[76].

Aquí hallamos también la ratificación de lo antes aducido, precisamente la necesidad ontológica de la tendencia fundamental al desarrollo conjunto, a la que un conocimiento *posfestum* está ajustado. De esto se deduce, primero, que esta necesidad ha de entenderse racionalmente, aunque sólo *posfestum,* con lo que se recusa toda exageración racionalista que esté deducida de una estricta necesidad puramente lógica. Lo antiguo emerge con necesidad y con tal necesidad es reemplazado por el feudalismo, pero no puede decirse que de la economía esclavista se siga lógico-racionalmente la servidumbre. De tales análisis y afirmaciones *posfestum* pueden naturalmente sacarse consecuencias para otros desarrollos análogos, lo mismo que pueden establecerse tendencias de futuro a partir de las generalmente conocidas hasta aquí. Pero esta necesidad ontológica se falsea cuando pretende hacerse de ella una filosofía de la historia lógicamente fundada. En segundo lugar, esta estructura de

---

[75] *Ibid.* 24.
[76] *Ibid.* 25.

ser sólo es posible en complejos móviles que constituyen (relativamente) totalidades. «Elementos» (categorías singulares), fuera de esas totalidades en las que realmente figuran, tomadas por sí mismas no tienen historicidad propia alguna. En la medida en que totalidades parciales, son relativos complejos móviles que se mueven autónomamente con leyes propias, el decurso de su ser es igualmente histórico. Así la vida de cada hombre, así también la existencia de las formaciones, complejos, etc., que en una sociedad surgen en tanto que formas de ser relativamente autónomas, como el desarrollo de una clase, etc. Pero como el desarrollo autónomo efectivo sólo puede tener lugar en interacción con el complejo al que pertenece, su autonomía es relativa y de tipo muy diferente en los diversos casos y estructuras históricas. Con la dialéctica de esta situación nos ocuparemos más adelante, cuando tratemos del desarrollo desigual. Aquí bastan estas indicaciones.

Ahora se trata de exponer en casos particularmente significativos la relación de las leyes generales de la economía con el proceso conjunto del decurso histórico social. Tal caso significativo es lo que Marx suele denominar «clasicidad» de una fase del desarrollo. Quizá la más significativa sea su determinación del desarrollo del capitalismo en Inglaterra como clásico. Marx expresa claramente el carácter metodológico de esa determinación. Hace pensar en el físico que estudia los procesos naturales, «allí donde aparecen en forma significativa, menos alterada por influjos perturbadores»; por consiguiente acentúa la importancia de ese experimento, que permite realizar las condiciones; es evidentemente lo propio del ser social que los experimentos que garantizan el desarrollo puro del proceso, en el sentido de las ciencias naturales, son ontológicamente imposibles, a causa del predominio de lo histórico como fundamento y forma del movimiento de este ser. El posible fundamento puro de las leyes económicas generales debe investigarse en la realidad misma, y por eso es legítimo analizar etapas del desarrollo histórico en las que las favorables situaciones, crean configuraciones de los complejos sociales y de sus relaciones, en que esas leyes generales pueden llegar a un alto grado de su despliegue, libre de perturbaciones. De tales reflexiones sobre Inglaterra Marx dice: «Su (del desarrollo capitalista, G. L.) lugar clásico hasta ahora es In-

glaterra»[77]. En esta determinación, la restricción «hasta ahora» debe especialmente resaltarse. Muestra que la clasicidad de una fase del desarrollo económico, es una característica histórica. Los componentes, entre sí heterogéneos, de la arquitectura social, de su desarrollo ponen de relieve lo casual de estas u otras condiciones y circunstancias. Si empleamos ahora la expresión «casual» debemos evocar una vez más, el carácter determinado, ontológico, objetivo y estrictamente casual de esta categoría. Como su efectividad se basa ante todo en la condición heterogénea de las relaciones de los complejos sociales, el modo de hacerse valer puede fundarse estrictamente y entenderse como racional sólo *posfestum*. Y como en la acción recíproca de complejos heterogéneos, cuyo peso, empuje, proporciones, etc. se encuentran sometidos a modificaciones ininterrumpidas, las interacciones causales que de tal modo surgen, pueden también, en circunstancias determinadas apartarse de la clasicidad, o llevar a ella. El carácter histórico de tales constelaciones se expresa ante todo en que la clasicidad no representa tipo «eterno» alguno, sino el modo fenoménico más puramente posible de manifestarse de determinada formación, que es la manera más posible de una de sus fases. La determinación en Marx del modo de desarrollo y de su pasado inglés en tanto que clásico, no excluye en manera alguna que tengamos derecho a reconocer la forma americana también como clásica.

El análisis de Engels, sobre una formación más primitiva y temprana de la emergencia de la antigua pólis, puede aclarar muy bien y de manera concreta esta situación. Engels considera a Atenas como la encarnación clásica de esta formación:

> Atenas ofrece la más pura y clásica forma: aquí, el Estado surge directamente de las contradicciones de clase, que se habían desarrollado en la sociedad gentilicia misma [...] La emergencia del Estado entre los atenienses es una muestra especialmente típica de la constitución del Estado, ya que por un lado es enteramente pura y se desarrolla sin mezcla de violencias exteriores ni internas... por-

[77] *Kapital*, vol. I, cap. VI; MEW, cap. 23, p. 12.

> que, por otro lado permite que surja directamente de la sociedad gentilicia un Estado de forma de desarrollo muy elevada, la república democrática[78].

Correspondiendo a la esencia de esta formación no desarrollada, en Engels el acento recae en que el Estado ateniense ha surgido de fuerzas sociales internas, no, como en la mayoría de otros casos de la misma época, a causa de conquista exterior o de sometimiento. Con ello se insiste en que, en este estadio, la pura inmanencia social de fuerzas económico sociales era todavía lo propio en casos singulares, particular y casualmente favorables. Desde el punto de vista de la estructura económica, de las tendencias y posibilidades de desarrollo, se trata de una cuestión, cuyos aspectos generales ya hemos tratado, precisamente, el de la relación de la producción con la distribución en el sentido amplio y general, tal como lo describió Marx. El desarrollo clásico se basa ante todo en si las fuerzas productivas de un dominio determinado y en un estadio determinado también, tienen la potencia interna para regular las relaciones de distribución según su sentido económicamente correspondiente, o si una violencia eminentemente extraeconómica tenía que insertarse para poner en pie la situación económica llegada a ser necesaria.

Es claro que en el caso que Engels trata, el del Estado griego, la conquista exterior era lo más frecuente en el proceso no clásico. Naturalmente tal fuerza interna capaz de desatar el proceso, no excluye en modo alguno el empleo de la violencia; en efecto, Engels habla de la significación de la lucha de clases en el desarrollo clásico ateniense. Pero es una diferencia cualitativa si la violencia es un momento y el órgano de realización de las fuerzas internas que dirigen el desarrollo, o si por la inversión directa de las relaciones de distribución, se crean condiciones enteramente nuevas para la economía. Es de notar que Marx en *El capital*, donde presenta como clásico el desarrollo capitalista en Inglaterra, no comienza con su emergencia violenta, con la acumulación primitiva, con la inversión violenta de las relaciones de distribución, con la insoslayable

[78] *Origen*, pp. 165, 110; MEW, cap. 21, pp. 164, 116.

creación para el capitalismo del trabajador «libre», sino sólo tras haber expuesto en su totalidad las leyes económicas que se manifiestan clásicamente, llega a hablar de la génesis real, y no olvida observar:

> Para la acostumbrada andadura de las cosas, el trabajador puede seguir entregado a las leyes «naturales de la producción», es decir a las suyas que surgen de las condiciones de producción, que de por sí garantizan y perpetúan la dependencia respecto al capital. Muy otra cosa, en la génesis histórica de la producción capitalista[79].

Inglaterra, como país clásico del capitalismo, sólo llegó a serlo después y a consecuencia de la acumulación primitiva. Si se quiere captar con justeza el concepto de desarrollo clásico, debe establecerse su plena objetividad, liberada de valoraciones. Marx llama clásico sencillamente un desarrollo en el que, en última instancia y más que en parte alguna, se expresan con más claridad las fuerzas económicas, ni desviadas ni perturbadas. Simplemente de la clasicidad del desarrollo en Atenas, nunca puede directamente derivarse superioridad alguna frente a otras formas de pólis, y menos aún, porque de hecho sólo se dio en tiempos y espacios determinados. Formas sociales no surgidas clásicamente pueden ser tan vigorosas como las clásicas y en muchos casos pueden superarlas. Como unidad de medida de valor, la oposición clásico/no clásico, no significa gran cosa. Pero tanto mayor es su valor cognoscitivo en tanto que «modelo» dado en la realidad de las legalidades económicas relativamente puras. Marx dice acerca de la naturaleza y de los límites de tales conocimientos:

> Una nación puede y debe aprender de las demás; incluso cuando una nación ha desvelado la ley natural de su movimiento –y tal es la finalidad de esta obra, sacar a la luz la ley económica de la sociedad moderna– no puede ni sobrepasar ni expulsar por decreto

[79] *Kapital*, vol. I, p. 703; MEW, cap. 23, p. 765.

las fases naturales de su desarrollo, pero sí puede abreviar y suavizar los dolores del parto.[80]

Esta advertencia de Marx, que muy poco y muy raramente se ha valorado, tiene gran significación práctica, y si se sigue con justeza, el modo de ser de lo clásico desempeña un papel importante. Que se considere la cuestión, tan ardientemente debatida, del desarrollo del socialismo en la URSS. Hoy está fuera de duda que ha demostrado en los más diversos dominios su vitalidad. Pero también es seguro, que no ha sido en modo alguno el producto de un desarrollo clásico. Cuando Marx en su momento arrancó de que la revolución socialista triunfaría en los países capitalistas desarrollados, pensó una vez más en la relación de la producción y de la distribución. Sin duda alguna, el paso al socialismo trae consigo importantes transformaciones a ese respecto; sin embargo, en los países altamente desarrollados, la distribución a la población ya corresponde a las exigencias de una producción socialmente desarrollada, mientras que los países socialmente atrasados pueden encontrarse sólo en el principio o en la mitad de este proceso. Lenin, conforme a conocimientos tales, ya se había expresado con toda claridad, que la revolución socialista en Rusia, en el sentido económico de Marx, no podía tener un sentido clásico. Cuando, por ejemplo en su libro *El izquierdismo, enfermedad infantil del comunismo*, habla de la significación internacional de la revolución rusa, junto a la importancia de este hecho y de muchos de sus elementos integrantes, inmediatamente pone de relieve, sin confusión posible, el modo de ser no clásico de la revolución:

> Sería naturalmente un gran error exagerar esta verdad, y extenderla a más de sólo algunos rasgos de nuestra revolución. También sería un error no tener en cuenta que tras el triunfo de la revolución proletaria, aunque solo sea en un sólo país desarrollado, con toda verosimilitud, el ejemplo de Rusia ya no sería un modelo, sino de nuevo un país atrasado (en el sentido del socialismo y

[80] *Ibid.*, vol. VIII; *ibid.*, 15 ss.

tracción del concepto general de progreso; en última instancia tal concepto es una aplicación de la posición lógica-gnoseológicamente extendida al decurso histórico de una ratio absolutizada. En el tratamiento de esencia y fenómeno ya hemos podido observar que en la concepción de Marx el progreso económicamente objetivo puede efectuarse en el despliegue general de las capacidades humanas con necesidad concreta, como –temporalmente, por cierto– en su depreciación, deformación, etc. Se trata, también aquí, de un caso importante de desarrollo desigual –tratado por Marx sólo implícitamente no explícitamente como perteneciéndole metodológicamente. Se trata de la desigualdad del desarrollo de las capacidades humanas, conforme al devenir de las categorías del ser social, cada vez más socializado. Por ello, inmediatamente se habla de cambios cualitativos: la capacidad de observación de un cazador primitivo, no puede compararse de manera inmediata con la de un investigador que experimenta en la actualidad. Si se considera en dominios aislados por abstracción, se llegará a una complicada confrontación de crecimiento o disminución en las capacidades de observación, tal que cualquier progreso aislado en una dirección debe surgir simultáneamente con un regreso en la otra. La crítica de la cultura procedente del romanticismo en la mayoría de los casos, suele arrancar de estos retrocesos –indiscutiblemente existentes–, y con la unidad de medida así obtenida, discutir la existencia del progreso en términos generales. Por el otro lado, se constituye una concepción del progreso, cada vez más simplificada y vulgar, que se basa en cualquier puro resultado cuantitativo de progreso –crecimiento de las fuerzas productivas, ampliación cuantitativa del conocimiento–, y sobre esta base se decreta un progreso general. En cualquiera de estos casos, se dilatan como criterios únicos del progreso conjunto, simples momentos singulares (por otra parte, importantes); pero ya por ello, deben errar en cuanto al núcleo de la cuestión; sí, la crítica de cualquiera de esos métodos, puede parecer plausible pues fundamentalmente no responden al problema de que se trata.

Podría, quizá contestarse que en todo esto sólo se trata de una contradicción en la relación entre el fenómeno y la esencia, que no influye objetivamente en el progreso objetivamente necesario de la esencia. Aunque esto es justo, sería superficial no obstante,

en Japón, en comparación con otros países retrasados, se explica a posteriori sin dificultad, en contraposición con las relaciones asiáticas de producción en China o en la India. Pero este caso era necesario para el conocimiento, para comprender en su racionalidad la ventaja de sus relaciones feudales en descomposición para la transición al capitalismo.)

Estas elementales realidades de la vida económica, entre las que figuran, desde la situación geográfica (la situación geográfica es evidentemente también base natural, pero en el curso del desarrollo histórico, en última instancia llega a ser predominantemente una determinación social. Que un mar conecte o separe a dos países, depende esencialmente del grado de desarrollo de las fuerzas productivas; cuánto más elevadas son ésas, tanto más retroceden los límites naturales), hasta la distribución interna de la población, cuya movilidad o estancamiento, pueden conferir una significación decisiva a los momentos de la situación, están ya dados desde la instauración de la socialidad de la producción económica. Pero como según la esencia son propias del ser social, sólo llevan a cabo su propia actualidad paralelamente con el retroceso de los límites naturales, con el devenir cada vez más puramente socializado de la estructura social y de sus fuerzas dinámicas. Esta tendencia crece con el entrelazamiento real de los dominios económicos. Roma y China tienen desarrollos económicos muy diferentes, pero como no ejercieron ningún influjo real entre sí, sus diferencias a penas pueden clasificarse en el desarrollo desigual, y a lo más, hegelianizando, podría decirse que el desarrollo desigual ya estaba presente, sin haber realizado su para sí. Así, la primera producción realmente social, la capitalista, es igualmente el terreno apropiado para el auténtico despliegue del desarrollo desigual. Y esto es así, porque la trabazón de territorios cada vez más vastos y multifacéticamente estructurados desde un punto de vista económico, crea un sistema de relaciones más rico y entrelazado, en cuyo dominio las diferencias locales pueden influir, positiva o negativamente en la dirección del desarrollo conjunto. Que tales diferencias en el ritmo de desarrollo económico, se transformen a su vez en político-militares, tiene que acrecer de nuevo la tendencia a la desigualdad. Lenin con toda razón ha tenido en cuenta esta cuestión como punto central en el análisis de la

fase imperialista[84]. En el desarrollo desigual se pone de manifiesto la heterogeneidad de cada uno de los componentes de un complejo, de las relaciones de los complejos entre sí; cuanto más desarrollada y más socializada está la economía, tanto más pasan a segundo plano las heterogeneidades de los elementos puramente naturales, transformándose más puramente en el sentido de la socialidad. Pero este proceso no suprime ni la índole natural, ni las heterogeneidades. Estas deben sintetizarse en la unidad de la corriente conjunta, y tanto más cuanto más potentemente se desplieguen las categorías sociales, pero su carácter originario se mantiene en esa síntesis y, aún dentro de la legalidad del proceso conjunto, pone de relieve la tendencia al desarrollo desigual. Por consiguiente, éstas no significan oposición alguna a la legalidad general en el desarrollo de la economía, ni menos una especificidad histórica «única» o una irracionalidad del proceso conjunto; constituyen más bien su necesario mundo fenoménico que surge de la característica del ser social. Con esto podemos entrar más de cerca en las cuestiones del desarrollo desigual, metodológicamente tratadas por Marx mismo. Se trata en primer lugar del arte, pero Marx también considera con énfasis particular, «en tanto que punto particularmente difícil, cómo las relaciones de producción en tanto que relaciones jurídicas se presentan en el desarrollo desigual»[85]. Por desgracia, en estas anotaciones fragmentarias, ni una vez se insinúa cómo Marx se representa metodológicamente la solución. Por fortuna, en una crítica epistolar del *Sistema de los derechos adquiridos* de Lassalle, vuelve a hablar otra vez de esta cuestión, y Engels, en unas carta a Conrad Schmidt ha dejado algunas observaciones referidas a esto. La posibilidad del desarrollo desigual aquí estriba en una división del trabajo más desarrollada. Mientras los problemas de la cooperación y la convivencia sociales de los hombres se regulan en lo esencial por la costumbre, y mientras que ellos mismos son capaces de tener en cuenta y de decidir las necesidades que espontáneamente surgen, sin aparatos especiales (familia, siervos domésticos, jurisprudencia en las de-

---

[84] Lenin, *Obras completas*, vol. XIX, Viena-Berlín, 1970, p. 200.
[85] *Grundrisse*, 30.

mocracias inmediatas), no se plantea el problema de una esfera jurídica autónoma respecto a la económica. Sólo un nivel más alto de la arquitectura social, la emergencia de las diferenciaciones antagónicas de clase, trae consigo la necesidad de crear organismos e instituciones, para la regulación determinada del trato social y económico de los hombres entren sí. Tan pronto como surgen estas esferas, su funcionamiento es el producto de sus propias posiciones teleológicas, que están determinadas en verdad por las condiciones elementales de la vida social (de las capas que eventualmente la determinan), pero que por eso precisamente, deben estar con ellas en relación de heterogeneidad. Considerado socialmente, esto no es nuevo: en el análisis del trabajo, tendremos que ocuparnos detenidamente de las necesarias heterogeneidades ontológicas que en toda posición teleológica están presentes entre el objetivo y los medios. A escala de la sociedad, en tanto que totalidad concreta, se da una relación estructurada semejante, pero aún más complicada entre la economía y el derecho. Pues esta vez no se trata simplemente de heterogeneidad dentro de una e idéntica posición ontológica, sino de una entre dos sistemas distintos de posición teleológica. El derecho es posición de manera aún más significativa que la esfera de los actos económicos, ya que sólo surge en una sociedad relativamente desarrollada para la consolidación consciente y sistemática de las relaciones de dominación en la regulación de los tratos entre los hombres. Ya de esto se sigue que el punto de arranque de esta posición teleológica, debe tener un carácter radicalmente heterogéneo respecto a las económicas. En contraste con la economía, no se propone en manera alguna producir algo nuevo; presupone más bien este mundo como existente en su totalidad e intenta instalar en éste principios vinculantes, que no hubieran podido desarrollarse a partir de su espontaneidad inmanente.

Tampoco aquí puede ser nuestro cometido exponer en concreto la heterogeneidad de estos dos tipos sociales de posiciones. Además de las grandes diferencias de las formaciones económicas y de los sistemas jurídicos que producen, esto nos apartaría de nuestro posicionamiento respecto de la cuestión que tratamos. Sólo se trata de apuntar en términos muy generales la heterogeneidad, para lograr un mejor entendimiento de la concepción de Marx sobre el

Aquí es aún más claro que el mal entendimiento, lo mismo que la anterior incongruencia, tampoco puede interpretarse teorético-gnoseológicamente. Se trata de una necesidad social, de su cumplimiento óptimo, por medio de una posición teleológica, cuyo presupuesto hemos descrito. Esta se funda de manera aún más alternativa que los actos económicos, ya que aquí, ni los objetivos ni los medios están siquiera relativamente dados en la inmediatez material, ya que para su devenir práctico se requiere la creación de un medio homogéneo *sui generis,* sobre la base del que pueda conseguirse el propósito social. De esto se sigue algo que hace más afilada la situación, que el designio social exige un sistema de cumplimiento cuyos criterios, al menos formalmente, no pueden extraerse, ni del designio mismo, ni de su fundamento material, sino que han de tener criterios inmanentes, internos de realización. Es decir en nuestro caso, que para un ordenamiento jurídico de convivencia de los hombres entre sí, se necesita un sistema específico de pensamiento, jurídicamente homogeneizado de prescripciones, cuya estructura se apoya por principio en la incongruencia con la realidad económica señalada por Marx. En esto se expresa el hecho fundamental del desarrollo social que analizaremos juntamente con el tratamiento del trabajo en sus más simples y elementales determinaciones: Los medios de realización de una nueva posición teleológica tienen –dentro de límites determinados, que también han de señalarse– una propia conexión, dialécticamente inmanente y su cumplimiento es uno de los más importantes momentos para que pueda ser eficaz en el cumplimiento de la posición. Los medios más diferentes y las mediaciones de la vida social, deben orientarse a preparar en sí mismos el cumplimiento inmanente, que en el dominio del derecho es igualmente formal-homogeneizador. Con todo, esto –por muy importante que sea su papel en el proceso conjunto e importante por ello su adecuada comprensión– sólo es una parte de la situación real de hecho. Pues es igualmente seguro que no todo cumplimiento inmanente puede alcanzar el mismo grado de eficacia social. La coherencia formal de esos sistemas normativos está, respecto a la materia que debe regular en tanto que su reflejo, en una relación de incongruencia, pero a pesar de ello debe captar rectamente algunos de sus determinados momentos realmente

esenciales, tanto mental como prácticamente, para poder ejercer su función de ordenación. Este criterio reúne en sí dos momentos que son heterogéneos, uno material y otro teleológico. En el trabajo esto aparece como conexión necesaria de los momentos tecnológicos y de los económicos; en el derecho como coherencia jurídica inmanente y consecuencia respecto al establecimiento político-social de los objetivos de la legislación. Ya por esto, en su emplazamiento teleológico se origina un desgarro pensante, que frecuentemente se formula como dualidad de formación del derecho y de sistema jurídico, con la consecuencia que el nacimiento del derecho, nunca es jurídico. Esta grieta aparece con tanta fuerza que Kelsen, significativo representante del formalismo jurídico, designa ocasionalmente la legislación como *Mysterium*[88]. Menos paradójicamente, Kant expresa esta incongruencia, que naturalmente de manera más clara, se muestra en los casos extremos como las revoluciones, porque la revolución, ciertamente niega la legalidad existente, pero que las leyes de la revolución triunfante pueden y deben pretender plena validez jurídica[89]. Que a esta concepción moderna del derecho le precede un largo periodo de los llamados derechos opuestos, cuyo eco encontramos aún en Fichte y Lasalle no es de este lugar; la dualidad jurídica y la heterogoneidad en la génesis y en la vigencia del derecho experimenta por ello un cambio en el fenómeno, no en su esencia ontológica, y tanto menos que esta contradicción en el derecho de oposición contiene igualmente un modo fenoménico jurídico, en otras formas que en el derecho moderno. A esto, se añade, que la posición teleológica en la formación del derecho es necesariamente resultado de una lucha de fuerzas sociales heterogéneas (las clases), que se trate de una lucha llevada hasta el final, o de un compromiso.

Si volvemos al caso aducido por Marx de la actualización de lo antiguo que se recibe, es claro, cuán complicada prehistoria interna debe tener semejante posición, a cuántas alternativas –en los diversos planos– debe responderse, antes de que se consiga un siste-

[88] Kelsen, *Probleme der Staatsrechtslehre,* 1911, p. 411.
[89] Kant, *Metaphysic der Sitten,* Phylosofische Bibliothek, Leipzig, 1907, p. 144.

desarrollo según leyes, se basa sin excepción en hechos ontológicamente necesarios. Si éstos son adecuadamente investigados y desvelados, la legalidad y necesidad de tales desviaciones sale a la luz; sólo que su análisis debe ser el de los hechos y relaciones ontológicamente reales. Ya con anterioridad aludimos a la advertencia metodológica que Marx aduce para tales análisis. «La dificultad consiste solo en la comprensión general de estas contradicciones. Tan pronto como éstas se especifican, se esclarecen»[91].

El segundo problema que Marx trata como desarrollo desigual, es el del arte. Si se quiere hacer justicia a su concepción, debe ponerse también el acento en que las condiciones de la desigualdad, cuantitativa y cualitativamente, se diferencian de las tratadas hasta aquí en cuanto al desarrollo del derecho. Esta afirmación corresponde enteramente a la dos veces aducida advertencia metodológica de Marx, que deben elaborarse en concreto los componentes sociales que determinan el particular fenómeno del arte, en tanto que uno desigual. Marx, en las notas fragmentarias aquí estudiadas, arranca de la índole social concreta de la sociedad sobre cuya base surge la obra. En ello se diría que rompe con dos prejuicios que entre sus seguidores han puesto en peligro su método: primero, con la visión de que la obra de arte pertenece, sí, a la superestructura que simple y directamente puede derivarse de la base económica. Marx, por el contrario, aquí arranca de forma deliberadamente condensada de la sociedad conjunta, incluidas las tendencias ideológicas, las últimas en el ejemplo aducido de Homero retienen especialmente el acento, ya que su arte es llevado a una conexión indisociable con la mitología griega, y se resalta expresamente que la obra de Homero, en el medio histórico de otra mitología, o en una época sin mitología no hubiera sido posible. A cualquier otro que a Marx, los vulgarizadores le hubieran reprochado desdeñar la base económica. Se creerá que Marx veía el ser social de las «relaciones mitológicas» como determinado por la estructura económica de la época. Pero a lo que Marx apunta aquí es a mucho más que a una simple resistencia a la vulgarización. Por un lado refiere el arte a la totali-

91 *Grundrise,* 30.

su propia concepción del mundo, ha abofeteado los prejuicios de la burguesía»[96]. Engels, decenios más tarde, en una carta a Mary Harkness, detallando y precisando esta relación, dice. «El realismo de que hablo puede aparecer a pesar de las opiniones del autor», y después de haber analizado este fenómeno en Balzac, resume su concepción:

> Que Balzac se vio empujado a obrar contra sus simpatías de clase y sus prejuicios políticos, que vio el naufragio de su querida nobleza y la percibió como grupo de hombres que no merece mejor suerte, y que vio a los verdaderos hombres del futuro allí donde sólo podían encontrarse, yo esto lo tengo por uno de los mayores triunfos del realismo y de los grandes rasgos del viejo Balzac[97].

No es éste el lugar de entrar más adentro en la significación de esta afirmación para el conocimiento del arte en su historia. En diferentes estudios he intentado aplicarla precisándola. Tampoco se necesitan perder muchas palabras, para demostrar que para la «ideología monolítica del estalinismo», toda la teoría marxista del desarrollo desigual de las artes, fue siempre abominable. Pero para lo esencial de nuestro problema debe hacerse notar brevemente, que el verdadero concepto de Marx sobre lo favorable o desfavorable de una época para el arte (para determinados géneros artísticos), se especifica y ahonda significativamente en sentido dialéctico. Se indica que dentro de este favor o desfavor, que si en relación a los géneros artísticos singulares pueden todavía diferenciarse, subsisten no obstante categorías sociales generales, lo que para los artistas singulares puede dar, y ha dado de hecho más amplias alternativas. El desarrollo desigual de este modo aparece en un más alto nivel dialéctico, ya que en un período de desfavor pueden surgir obras de arte significativas. Con ello no se suprime el desfavor –intentarlo llevaría a simplificaciones vulgarizadoras–, sino que sólo se pondría

[96] MEGA, vol. 3, p. 348; MEW, cap. 2, p. 181.

[97] Marx-Engels, *Über Kunst und Literatur*, ed. M. Lifschitz, Berlín, 1948, p. 105; MEW, cap. 37, p. 43.

a la luz el hecho que dentro del desarrollo desigual todavía es posible una más alta potencia. (De esto se deduciría por el contrario que el favor de las circunstancias en modo alguno puede garantizar una floración del arte.) Por muy fragmentariamente que se haga esta exposición –sólo podrá establecerse cuando en la segunda parte tratemos las cuestiones tocantes a la Ética, si no se quiere anticipar de manera inadecuada–, no puede darse por cerrada sin abordar al menos un problema ontológico del desarrollo general del ser social, en el que se expresa una nueva faceta, tanto de su historicidad como del progreso objetivo: el problema del género humano. Marx ya en su temprana edad, recusó la explicación excluyente de la reflexión de la totalidad en la forma estático-natural de Feuerbach. En su sexta tesis sobre Feuerbach escribe que, conforme a su falsa concepción de base, éste se vio forzado: «1) a abstraer del curso histórico, y a fijar el sentimiento religioso por sí, y a presuponer el individuo aislado; 2) la esencia, en tanto que género, por ello sólo puede ser concebida como generalidad interna, muda que liga de modo natural a muchos individuos»[98]. Los falsos extremos que se establecen en Feuerbach son, por un lado el individuo abstracto, por otro la naturalidad muda del género.

Con esto estamos en el centro del modo de ser del ser social. Decir que la vida orgánica engendra los géneros es una trivialidad. En última instancia sólo produce géneros, porque los ejemplares singulares que los géneros producen real e inmediatamente, nacen y perecen, y en cambio sólo el género se perpetúa en este cambio, mientras se mantenga. La relación que así surge entre el ejemplar singular y el género es una puramente natural, independiente de toda conciencia, de toda objetivación consciente. El género así se realiza en ejemplares singulares, y éstos realizan el género en su proceso de vida. Es claro que, por sí, el género no puede tener conciencia; también se comprende que en el ejemplar singular no puede surgir conciencia alguna de género. Y no lo es no porque los animales superiores no tengan conciencia; durante largo tiempo lo han refutado la experiencia y la ciencia. Más

[98] MEGA, vol. I, cap. 5, p. 539; MEW, cap. 3, p. 7.

bien porque la producción y la reproducción reales de su vida de por sí no engendran relaciones por las que se explicite la unidad-dual del singular y del género. Es evidente que este momento determinante sólo puede constituirlo el trabajo, con todas las consecuencias que conlleva para el comportamiento del hombre con su medio, la naturaleza y demás criaturas. El joven Marx repetidamente describe esta diferencia entre el hombre y el animal, partiendo siempre del trabajo y de los fenómenos que se derivan. Así, en la *Ideología alemana*, muestra la emergencia del lenguaje a partir de las necesidades de comunicación de los hombres entre sí, y sobre el animal dice: «Donde existe una relación, existe para mí, el animal no se comporta, no se relaciona con nada. Para el animal la relación con los otros no existe como relación»[99]. Del mismo modo en los *Manuscritos económico-filosóficos*, donde investiga las consecuencias del intercambio entre los hombres e indica que sólo por la diferencia entre los hombres el cambio llega a ser un momento importante en el trato social. Por el contrario, entre los animales es como sigue:

> Las características particulares de las diferentes razas son de índole más acusada que las diferencias de las condiciones y actividades humanas. Pero como los animales no pueden intercambiar, a ningún individuo le es útil la índole diferente de un animal del mismo tipo, pero de raza diferente. Los animales no pueden coordinar las propiedades diferentes de su propia especie, ni tampoco contribuir al provecho o acomodo comunes de la suya.

Estas y otras diferencias semejantes le dan a la expresión, que el género como relación simplemente biológica y viva, sólo puede tener una generalidad muda, un contenido concreto y diferenciado.

A primera vista el reproche añadido parece contra Feuerbach, que él sólo considera al hombre aislado, no al concreto (social), no parece derivarse de la misma situación de hecho. Esto es sólo una

---

[99] *Ibid.*, p. 20; *ibid.*, p. 30.

apariencia, aunque la objeción de Marx, no sólo mira hacia atrás, a la comparación con el género simplemente biológico de los animales, sino hacia adelante, en una sociedad con una división del trabajo altamente desarrollada, en la que la conexión consciente de los individuos singulares con su esencia genérica puede perderse. El trabajo crea de manera primaria esta relación. Marx dice igualmente en *los Manuscritos económico-filosóficos*:

> Precisamente el hombre se demuestra realmente como ser genérico en la conformación del mundo objetivo. Esta producción es su ser genérico activo. Por ello, la naturaleza aparece como su obra y su realidad. El objeto del trabajo es por ello la objetivación del ser genérico del hombre, ya que no sólo es activo en tanto que intelectual en la conciencia, sino como trabajador, realmente desdoblado, y por eso se contempla en un mundo creado por él[100].

Y en otro pasaje de la misma obra, saca las consecuencias de lo citado hasta aquí: «El individuo es ente social. La exteriorización de su vida, aunque no aparezca en la forma inmediata de colectividad con otras exteriorizaciones ejecutadas simultáneamente, es una exteriorización y continuación de la vida social»[101]. Lo que suele llamarse individuo aislado, consiste en un estado peculiar de conciencia dentro de la fundamental socialidad, objetiva y subjetiva del hombre. La posición ontológica, que el hombre, en la medida en que es hombre, es un ente social que en cada acto de su vida, como quiera que lo refleje en su conciencia, siempre y sin excepción se realiza a sí mismo, y simultáneamente el eventual plano de desarrollo del género humano, aunque en las más diversas formas, no es una tesis inventada por Marx. Esta verdad fundamental fue repetida concreta y decididamente resaltada desde Aristóteles, hasta Goethe y Hegel; quizá baste referirse a una de las últimas conversaciones de Goethe, en la que frente a Soret pone de relieve con la mayor fuer-

---

[100] *Ibid.*, p. 88; *ibid.*, p. 517.
[101] *Ibid,* p. 117, p. 538.

za posible la interrelación entre el individuo y la sociedad en cualquiera de las exteriorizaciones de su vida[102].

Que por lo menos en las sociedades altamente desarrolladas, y en particular en tiempos de crisis, puedan surgir en individuos singulares concepciones de que las relaciones del individuo con la sociedad se establecen de manera simplemente exterior, secundaria, complementaria, eventual, artificial, como si pudieran suprimirse o dejarse de lado, es un hecho de la historia de la cultura. Desde los ermitaños del siglo primero del cristianismo, hasta la doctrina del «ser arrojado» *(Geworfenheits)* de Heidegger, desempeña un papel indestructible podría decirse en la historia del pensamiento. Desde la «Robinsonada» clásica hasta lo que, en la crítica del existencialismo, llamé robinsonada de la decadencia, esta concepción domina una parte considerable de la ideología burguesa hasta hoy; basada en la tradición cristiana modernamente transformada por Kierkegaard, y en la aparente exactitud de la Fenomenología de Husserl, tiene un fundamento pseudo-ontológico: que en el mundo humano, el individuo aislado, es fundamento originario de todo lo demás. Con ayuda de una «visión de las esencias», es posible pensar todas las dimensiones del hombre, todas las relaciones sociales como derivadas de él, creadas por él mismo. Y corresponde a la esencia de este método –que pone entre paréntesis toda realidad– eclipsar la diferencia entre lo primario, ontológicamente dado, y el reflejo subjetivo de esta donación, para presentar del revés el fundamento y la consecuencia. Pero con ello, no se rozan siquiera las realidades fundamentales. Shaw, en sus primeras comedias, ha representado con humor lo libres y no determinados por la sociedad que se sienten los «rentistas», y cómo la realidad les recuerda con sorpresa lo que han sido los fundamentos sociales de su independencia. En *El esbozo,* junto a la crítica de la robinsonada originaria, Marx critica este prejuicio:

> Cuanto más hondamente se retrocede en la historia, tanto más claramente aparece el individuo, también el individuo que produce,

---

[102] *Conversación con Soret*, 5 de enero de 1832, *Conversaciones con Eckermann*, Insel, Lepzig, p. 702.

relación «muda» del ejemplar animal con su género, éste sigue siendo un en-sí y conforme a ello, se refiere a sí mismo, se realiza en los ejemplares singulares, también en forma pura y abstracta. La relación del ejemplar singular se mantiene en esa genericidad, mientras el género filogenéticamente se conserve. Como la relación del hombre con el género humano de antemano se conforma y mediatiza por categorías sociales, tales el trabajo, el lenguaje, el intercambio y trato, nunca puede ser muda, sino realizarse sólo en relaciones que actúan en el plano de la conciencia, surgen dentro del género hombre, al principio en todo caso sólo en-sí, parcialidades y particularidades concretas que en el desarrollo de la conciencia genérica ocupan el lugar de ese en-sí. Se trata por consiguiente de que la genericidad biológica del hombre, de índole natural general, que existe en sí y como tal debe seguir siendo no sobrepasable, en tanto que género humano sólo puede realizarse, porque los complejos socialmente existentes, prácticamente en su parcialidad y particularidad concretas, actúan de modo que la índole «muda» del género es superada por los miembros de una sociedad, ya que en los carriles de este complejo y como miembros del mismo devienen conscientes de su genericidad. La contradicción objetiva en esta relación se manifiesta en que el devenir consciente del género, en aquellas particularidad y parcialidad, oculta más o menos por completo la esencia general del género, o por lo menos la expulsa a un segundo plano. Como la conciencia específicamente humana sólo puede surgir en conexión y en tanto que conciencia de su actividad social (trabajo y lenguaje), de este modo la pertenencia concreta al género crece de la vida en común y de la actividad. Esto tiene como consecuencia que la humanidad misma en tanto que género nunca puede aparecer de antemano en el fenómeno, sino simplemente la comunidad humano eventual y concreta en la que los hombres concernidos viven, trabajan, están en trato unos con otros. Ya desde estos fundamentos, la emergencia de la conciencia genérica del hombre presenta las más diversas magnitudes y estadios, desde las tribus, sólo conexionadas naturalmente, hasta las grandes naciones.

Con la fijación de este fenómeno de base, no está expuesta toda su contrariedad. Debe ante todo tenerse a la vista, que desde la di-

solución del comunismo primitivo, los complejos sociales de que hasta ahora se ha hablado, no pueden ser internamente unitarios: han surgido las clases. No es nuestro propósito ni siquiera esbozar a grandes rasgos todo este desarrollo. Sólo debe indicarse que la índole interna, plural, dinámica de los complejos así surgidos, presenta en el curso histórico las más amplias variaciones, con frecuencia contrapuestas. Así el sistema de castas muestra la tendencia a la estabilización estática de los complejos que engloba, mientras que las más desarrolladas, en la pura forma social de esta estructura, su estratificación en clases, actúa por regla general en dirección dinámica progresiva. Aunque esta estructura no obstante es inherente a todos y cada uno de los complejos sociales concretos, sería un gran desenfoque, desde el punto de vista de nuestro problema, no tener en cuenta que estos dos sistemas de constitución de la comunidad humana se encuentran en relación de concurrencia, y el síntoma agudo de esto suele manifestarse en las épocas de crisis. La historia está plagada de alianzas que clases singulares concluyen con estados extraños, contra el enemigo de clase del propio estado. A esto le subyace el hecho que los hombres sólo sienten como Estado suyo o sociedad propia, a reserva de una dominación de clase (o de determinado equilibrio de clase). Aquí se muestra el carácter concreto de la conciencia social del género. Mientras que el género biológico, mudo, es algo puramente objetivo, incambiable por parte del ejemplar singular; la relación del hombre con el complejo social en que él realiza su conciencia de género es activa y coopera constructiva o destructivamente. Por ello, el sentimiento de pertenencia a una comunidad concreta, o al menos el hábito de tener en ella su presupuesto, es imprescindible para la emergencia del género en el sentido social. Esto naturalmente no significa que se trate de un simple fenómeno de conciencia. La conciencia es ante todo la forma de reacción (y de carácter alternativo) a las diversas relaciones concretas, socialmente objetivas, y el margen de las alternativas que se presentan, también está delimitado objetiva y económico-socialmente. Es el modo de reaccionar del individuo –con frecuencia oscuro y emotivamente– al mundo que socialmente se le ofrece.

Sin entrar aquí en las variantes y diversos niveles, la simple ojeada al despliegue general demuestra la tendencia al incremento cons-

tante de tales complejos, de manera desigual y llena de vueltas atrás. Tampoco son necesarias muchas demostraciones. Que antiguamente la tierra estaba poblada de innumerables y pequeñas tribus que con frecuencia nada sabían del vecino y que hoy está en vías de construirse una unidad económica, una interdependencia englobante y multilateral de los pueblos más alejados, es un hecho indiscutible: Para nosotros es tanto más importante que tal integración se llevó a cabo en gran medida sin saberse y más frecuentemente aún contra la voluntad de los interesados. La espontánea e irrefrenable unificación de los hombres en un género, no ya «mudo» ni simplemente natural, es por consiguiente un fenómeno concomitante con el desarrollo de las fuerzas productivas. Ya hemos indicado que tal desarrollo lleva forzosamente al ascenso de las capacidades del hombre; este proceso se completa por el también indicado que lleva a cabo la emergencia del género humano. Pero, debe resaltarse también que esta indicación sólo se piensa en términos puramente ontológicos, como camino hacia el género humano en sentido social, como transformación del en-sí natural en un para-sí, sí, hacia el más pleno despliegue del para-sí. Esta consideración puramente ontológica no contiene valoración alguna, ni indicación de valores objetivamente sociales. Es verdad que este desarrollo contiene –como los anteriores–, el desarrollo más alto de las capacidades humanas, y formas objetivamente diversas de valoración social. Son cuestiones éstas no obstante de las que racionalmente sólo podremos ocuparnos en un estadio mucho más concreto del conocimiento de la socialidad. Pero aquí sigue vigente la indiscutible aserción de que el desarrollo de las fuerzas productivas debe necesariamente llevar a cabo tal progreso: así como el trabajo efectuó la transformación de un animal en un hombre, su más alto desarrollo también la emergencia del género humano en su sentido social.

Son necesarias algunas observaciones suplementarias, junto a esta simple afirmación de un hecho ontológico fundamental, para no dar ocasión a ningún tipo de malentendido. Primero: éste no es un proceso teleológico. Todas las transformaciones de las relaciones naturales de los hombres entre sí y con la naturaleza se cumplen en la sociedad, conforme a las modificaciones espontáneas de la realidad económica; conforme a leyes es simplemente, que –a pesar de

muchos períodos de estancamiento y de retrocesos– la tendencia conjunta de la economía lleva a cabo, tanto una elevación de la socialidad de las formas del intercambio entre los hombres, como simultáneamente una integración de las pequeñas comunidades en una cada vez mas amplia, que la ligazón de los diferentes complejos sociales entre sí, tanto intensiva como extensivamente, esta incluida en manera creciente. Por último, el capitalismo crea de hecho por vez primera una economía mundial, la ligazón económica de cada comunidad con las otras. La emergencia del género humano en sentido social es el producto no necesariamente querido del desarrollo de las fuerzas productivas. En segundo lugar –y esto refuerza una vez más el carácter no teleológico de este proceso–, siempre y de nuevo debe hablarse del desarrollo desigual. No todas las formaciones tienen la misma tendencia a su propia reproducción ampliada. Marx, por ejemplo respecto a las llamadas relaciones de producción asiática, indica que su base económica está orientada a la reproducción simple[105]. Aquí se originan callejones sin salida que, desde nuestro punto de vista y en último término, tras largos períodos de marasmo, sólo cesan con la entrada del capitalismo y con la destrucción desde fuera de las viejas formas económicas. A un callejón sin salida, ciertamente diferente, llegó también la antigua sociedad esclavista, que sólo pudo desarrollarse al feudalismo por un azar histórico, la penetración por las emigraciones germánicas. En tercer lugar, se muestra el carácter no teleológico de este desarrollo conforme a leyes en que –lo mismo que en la elevación de las facultades humanas– el vehículo de su realización está en ininterrumpida contradicción con la cosa misma: guerras sangrientas, sometimientos, aniquilación de pueblos, devastaciones, degradaciones humanas, agravamiento hasta el odio de las relaciones entre los pueblos, etc. –tales son los medios inmediatos con cuya ayuda se ha cumplido y se cumple la integración de la humanidad en tanto que genero–. Pero que no obstante ésto se lleva a cabo sigue siendo un hecho, lo mismo que el desarrollo de las capacidades humanas. Pero que la historia del mundo, como realidad social sólo

[105] *Kapital*, I, 323; MEW, 23, 379

económica, sólo podemos adelantar algunas muy abstractas alusiones generales a las más tardías y concretas elaboraciones acerca de la verdadera conexión dentro de la totalidad social. Si hemos comprendido toda sociedad como un complejo, vemos que consiste en complejos heterogéneos que actúan unos sobre otros, de manera muy enmarañada y heterógena; además por un lado se debe tener en cuenta la diferenciación en clases que actúan antagónicamente y, en segundo lugar en complejos de sistemas de mediación que se construyen de manera relativamente autónoma (el derecho, el Estado. etc.). No debe olvidarse, que tales complejos parciales consisten a su vez en complejos de grupos de hombres y en hombres singulares, cuya reacción al mundo entorno –que constituye el fundamento de todos los complejos de mediación y diferenciación– se basa de modo insoslayable en decisiones alternativas.

La interacción de las dinámicas de todas estas fuerzas dan a primera vista y de manera inmediata la impresión de un caos, o al menos de un campo de batalla de valores que se enfrentan entre sí difícilmente abarcable y en el cual, para el individuo es difícil, a veces imposible encontrar una concepción del mundo que pueda fundar sus decisiones alternativas. De todos los pensadores del pasado más reciente, Max Weber ha captado con mayor acuidad y descrito más plásticamente esta situación en su inmediatez. En su conferencia «La ciencia como vocación» dice:

> La imposibilidad de tomar científicamente posiciones prácticas [...] se deriva de fundamentos profundos. Por principio carece de sentido, ya que las escalas de valor están entre sí en lucha irresoluble [...]. Si algo sabemos hoy es que algo puede ser sagrado, no sólo aunque no sea hermoso, sino por y en la medida en que no lo es [...] y una sabiduría cotidiana es que, algo puede ser verdad, aunque y porque no es hermoso, ni sagrado ni bueno [...]. Aquí entre sí luchan los diferentes dioses y en verdad para siempre. Es como entre los antiguos, en el mundo no desencantado de dioses y demonios, sólo que en otro sentido: como el griego una vez sacrificaba a Afrodita y después a Apolo, y ante todo a los dioses de su ciudad, así es hoy en el mundo desencantado y despojado de la mística internamente plástica de aquel comportamiento.

de las teorías del conocimiento del siglo XIX. Estas, en lo esencial, surgieron del intento de fundar filosóficamente las conquistas de las ciencias naturales modernas. Además con toda evidencia era la física el modelo orientador: por un lado, el ser determinado según leyes, en el que no podía hablarse de conciencia, por otro la pura conciencia cognoscente de las ciencias naturales que, en su funcionamiento parece no contener nada de la índole del ser. Sin poder entrar aquí en la problemática de tal teoría del puro conocer, debe afirmarse que en esta pura dualidad del ser sin conciencia y de la conciencia sin ser, hay una relativa, pero sólo relativa licencia metodológica. La inclusión de la vida orgánica en la esfera problemática de la teoría del conocimiento no perturba el funcionamiento de este modelo, ya que hemos visto que la conciencia de los animales superiores también puede ser considerada como epifenómeno de lo puramente natural. Sólo que la aplicación de este esquema del fenómeno gnoseológico al ser social, lleva consigo la aparición de una antinomia irresoluble.

La teoría burguesa del conocimiento resuelve esta cuestión, por una interpretación idealista de todos los fenómenos sociales, con lo que naturalmente tenía que desaparecer casi por completo el carácter de ser del ser social. Tal es el caso en N. Hartmann. Los seguidores de Marx se encuentran en este punto en situación difícil. Como Marx, con todo derecho, atribuye a las leyes económicas una validez general semejante a la de las leyes naturales, se estaba muy cerca de aplicarlas simplemente, sin más concretización ni limitación alguna, al ser social. Pero de ahí surge una doble distorsión en cuanto a la situación ontológica. En primer lugar, el ser social mismo –contra la concepción de Marx–, ante todo su realidad económica, aparece como un ser puramente natural (en última instancia sin conciencia); ya hemos visto, que más tarde en Plejanov alborea la conciencia como problema. La teoría de Marx, que las consecuencias económicas según leyes de los actos teleológicos de los individuos (emplazados por tanto conscientemente) tienen una propia legalidad objetiva, no tiene nada que ver con tales teorías. Un enfrentamiento metafísico del ser social y de la conciencia está en contradicción con la ontología de Marx, en la que todo ser social está inseparablemente ligado a actos de conciencia (con emplaza-

mientos alternativos). En segundo lugar –y esto concierne menos a Plejanov que al marxismo vulgar en general– aparece una superacentuación mecánico-fatalista de la necesidad económica. Este es un hecho demasiado conocido para que se necesite una crítica detallada; indíquese solamente que el «complemento» neokantiano de Marx, se anuda a estas deformaciones, no a las posiciones de Marx mismo. Cuando en el prólogo a la *Crítica de la economía política* escribe: «no es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino al contrario su ser social el que determina su conciencia»[109], esto no tiene nada que ver con esas teorías. Por un lado, Marx pone frente al ser social, no la conciencia social, sino toda conciencia. El no conoce ninguna conciencia específicamente social en tanto que forma peculiar. Por otro lado, de la primera proposición negativa se deduce que Marx protesta contra el idealismo y que simplemente afirma la primacía del ser social frente a la conciencia.

Engels ha tenido el claro sentimiento de que estas divulgaciones deforman el marxismo. En las cartas que escribió a personalidades importantes del movimiento obrero de entonces, encontramos indicaciones de que, entre la base y la superestructura se instauran relaciones recíprocas, de manera que sería pedante deducir un hecho histórico singular de la necesidad económica. En estas cuestiones siempre estuvo en lo justo, pero no siempre logró contrarrestar estas desviaciones respecto al método de Marx según los principios. En sus cartas a Joseph Bloch y a Mehring intentó dar una fundamentación teórica, con una punta autocrítica, de sus escritos y de los de Marx. Así escribe a Bloch:

> Según la concepción marxista de la historia, es determinante en última instancia en la historia, el momento de la producción y de la reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo jamás hemos afirmado otra cosa. Si alguien ha interpretado por error que sólo el momento económico es el único determinante, ése transforma este principio en una frase abstracta, sin sentido, que no dice nada. La base económica es la base, pero los diversos momentos de la su-

[109] *Zur Kritik*, lv; MEW, cap. 13, p. 9.

en su socialidad. Y como las categorías económicas funcionan como vehículo de esa transformación, y porque sólo ellas pueden cumplir la función de esa transformación, por ello se les atribuye la primacía ontológica de que estamos hablando dentro del ser social. Pero esta primacía por el tipo de efectividad y por la estructura de las categorías económicas, y ante todo la de valor, tiene consecuencias de mucho alcance. Primero, el valor económico es la única categoría de valor cuya objetividad cristaliza en forma de leyes efectivamente inmanentes. Este valor es al mismo tiempo valor (el de un emplazamiento alternativo) y ley objetiva. Por ello en el curso de la historia, su carácter de valor palidece de muchas maneras, aunque categorías de valor tan fundamentales como útil o nocivo, logrado o fallido, surgen de manera inmediata de las alternativas económicas de valor. (No es casual que las categorías valorativas que se refieren directamente a las acciones de los hombres, larga y obstinadamente se han fundamentado y referido a las alternativas útil-nocivo). Sólo en niveles relativamente altos de desarrollo de la sociedad, cuando su contrariedad es públicamente evidente, se rechaza por principio esa referencia, por ejemplo en Kant. En segundo lugar, como ya se ha dicho, la categoría de valor económico influye en la orientación: para su realización en sociedades cada vez más complejas, tiende a hacer vivir mediaciones sociales en que surgen nuevos tipos de alternativas que no pueden dominarse de forma puramente económica. Baste evocar los complejos problemáticos tratados de la elevación de las capacidades humanas, de la integración en el género.

En este mundo de mediaciones naturalmente se constituyen los más diversos sistemas humanos de valores. Ya hemos indicado el hecho socio-ontológicamente importante que cada una de estas mediaciones está en relación de heterogeneidad respecto a la economía propiamente dicha, y que la función mediadora sólo puede cumplirse según tal heterogeneidad, lo cual debe manifestarse en la índole heterogénea, respecto al valor económico, del valor que surge en este dominio. Lo indicado hasta aquí explica también que en determinadas circunstancias la heterogeneidad puede llegar a ser contradictoriedad, ya que los sistemas de valor conducen a alternativas, la diferencia que surge de la heterogeneidad puede llegar

dependencia directamente causal y líneal. Esta consiste «simplemente» en que las cuestiones de la vida se plantean por el desarrollo de nivel encontrado, que de ahí surgen las alternativas concretas a las que se intenta dar respuestas concretas. Por ello existe una dependencia respecto a la disponibilidad, la cualidad y el contenido de las cuestiones y de las respuestas; como no obstante, los resultados fenoménicos del desarrollo económico, como ya hemos visto, son de índole desigual, y como cada uno de ellos no sólo representa un ser social, sino con la misma necesidad ontológica, el punto de arranque para nuevas valoraciones, la dependencia a este respecto puede concretizarse en que un sistema de valores no económico niegue radicalmente y denuncie como no valiosas las consecuencias fenoménicas de un estadio de desarrollo económico (piense también en el problema de la alienación). A esto se añade que, dentro de esa dependencia las respuestas posibles tienen un más amplio margen: sus enfoques pueden extenderse desde la inmediata actualidad hasta el enjuiciamiento directo de los problemas del género humano, y por consiguiente invocar los efectos del hoy hasta el futuro más lejano. Es verdad que este amplio margen no es ni ilimitado ni caprichoso; su punto de arranque, el estadio *hic et nunc* en cada caso del desarrollo, determina en última instancia, de manera indisociable, el ser así en la forma y en el contenido del valor. En la trabazón históricamente tan profunda, acoplada a la diversidad de realizaciones, se entiende con facilidad que su interpretación, fuera del método de Marx, se inclinase a un relativismo histórico. Pero éste es sólo un lado de los malentendidos. Porque en medio de su multiplicidad, los valores no económicos no constituyen en modo alguno una multiplicidad desordenada de simples particularidades sólo ligadas temporalmente; ya que su génesis real, incluso desigual y contradictoria, resulta de un ser social unitario en proceso, porque sólo alternativas típicamente sociales y con sentido pueden condensarse en auténticas posiciones de valor, para el contrapolo del pensamiento que ordena, tiende a homogeneizarlas según un sistema puramente pensado y construido según formas lógicas. El principio de homogeneización descansa en que estos valores, formalmente considerados, son precisamente valores. Pero por ello, la sistematización debe necesariamente pasar por alto tanto su

especificidad ontológica como su heterogeneidad; sin hablar de que tal logización debe ser al mismo tiempo una ahistorización, por lo que todo valor carece de cimiento concreto, su existencia real y concreta puede entrar en el sistema de simples sombras formalmente engreídas de sí. A pesar de todo, tales sistemas de valor, tales sistematizaciones dentro de un valor (sistema de virtudes) se constituyen en masa: Pero sólo poseen una significación efímera, por ello está desvalorizada, ya que en su mayoría no los valores mismos sino sus reflejos desvirtuados en teoría constituyen los fundamentos de su sistematización.

La doctrina del valor del quehacer práctico de Aristóteles tiene una efectividad de duración no acostumbrada, porque no intenta sistematizar teóricamente, sino que por ello arranca profunda y concretamente de las auténticas alternativas sociales de su tiempo, e investiga y descubre las conexiones dialécticas internas, las leyes de su devenir real. Pero también el mucho más pobre y abstracto imperativo categórico le debe su con frecuencia renovada popularidad a su abstención relativa en cuanto a sistematización logicista; cuando Kant intenta, al menos de forma de prohibición negativa, determinar posibilidades concretas de acción por conclusiones lógicas, sale a la luz su problemática (piénsese en las críticas refutatorias contrapuestas de Hegel y de Simmel). Surge así en la historia del pensamiento la falsa antinomia en la doctrina de los valores: por un lado el relativismo histórico, por otro la dogmática lógico-sistemática. No es casual que en los períodos de transición en pensadores, con sentido aguzado de la realidad, en la problemática de los valores se ha escogido conscientemente una expresión antisistemática y frecuentemente aforística del pensamiento (La Rochefoucauld).

El *tertium datur* ontológico frente a tales antinomias se deriva de la continuidad de los procesos histórico sociales. En esto debemos recurrir a la nueva concepción que hemos expuesto de sustancialidad según la cual, ésta no se contrapone como relación estática excluyente al proceso del devenir, sino que procesalmente se modifica en el proceso, renovándose, coadyuvando en el proceso y que no obstante se preserva según la esencia. Los auténticos valores surgen en el proceso de la socialidad, sólo así pueden mante-

nerse y preservarse. Por ello además se debe renunciar radicalmente a la validez «eterna», que transcienda al proceso de los valores. Sin excepción han nacido en el curso del proceso social, en un estadio determinado, como valores reales, no como si el proceso hubiera traído consigo simplemente la realización de un valor en sí eterno, sino que los valores mismos tienen su surgimiento real en el proceso social y también su real perecer. Pero la continuidad de la sustancia en el ser social es la del hombre, la de su crecimiento, la de su problemática, la de sus alternativas. Y en la medida en que un valor, en su realidad, en sus realizaciones concretas, entra en este proceso, se convierte en un elemento activo ya que encarna un momento esencial de su existencia social, manteniéndose con ello y en ello la sustancialidad del valor mismo, su esencia y su realidad. Esto se muestra claramente en la consistencia –por cierto no absoluta, sino histórico-social– de los auténticos valores. La hasta aquí aparentemente insuperable antinomia del relativismo y del dogmatismo se basa en que el proceso histórico reproduce ininterrumpidamente tanto el cambio como la duración en el cambio. La constancia de determinados cuestionamientos éticos o posibilidades de objetivación en el dominio del arte, es tan sorprendente como su nacer o su perecer. Por eso, sólo la nueva concepción de sustancialidad que hemos resaltado, que aquí se objetiva como continuidad, puede constituir el fundamento metodológico para la solución de estas antinomias.

Que este proceso, como cualquier otro en la sociedad, es desigual, que la continuidad a veces se manifiesta como un largo desaparecer o un súbito volverse actual, no cambia nada en esta relación de la continuidad con la sustancia del ser social, en la efectividad del carácter continuo en la reproducción. En relación con el desarrollo desigual ya hemos aludido a las intuiciones de Marx sobre Homero. Precisamente ahí plantea la cuestión de la continuidad del ser estético. No ve el problema decisivo en la génesis del valor a partir del desarrollo social. La cuestión del valor la plantea como sigue:

> Pero la dificultad no está en entender que el arte griego y la épica están ligados a ciertas formas de desarrollo social. La dificultad

> estriba en que para nosotros todavía conservan la posibilidad de complacencia estética, y que en cierta medida tienen el valor de normas y modelos inalcanzables[112].

La respuesta a la que él alude se funda en la continuidad del desarrollo del género humano. Y cuando Lenin en *El Estado y la revolución* habla de las posibilidades y presupuesto de la segunda fase del socialismo, el comunismo, coloca en el centro la «costumbre» de los hombres a las condiciones de una vida digna del hombre. Pero el contenido de esa «costumbre» según Lenin consiste en que los hombres liberados de la esclavitud del capitalismo, de las innumerables atrocidades, brutalidades, contrasentidos e infamias de la explotación capitalista, se acostumbraran gradualmente a respetar las reglas más elementales de la vida común conocidas desde la antigüedad, sin violencia ni coacción, secularmente repetidas en todas las prescripciones, sin subordinación, sin el aparato de represión que se llama Estado[113].

Por consiguiente también en Lenin, como en Marx, se habla de la misma continuidad del desarrollo humano. Esta real y concreta sustancialidad del proceso en su continuidad sobrepasa el falso dilema de relativismo y dogmatismo en la cuestión de los valores. Quizá no sea superfluo concretar la construcción de la continuidad de los valores afirmando que la dirección real remite del pasado al futuro; las referencias al pasado resultan siempre con una intención a la praxis del presente, es decir al futuro. La frecuentemente única interpretación de remitir el presente a sus «fuentes» en el pasado, puede falsear fácilmente la situación real.

Este esbozo de la ontología de Marx es necesariamente muy incompleto y está muy lejos de tratar los problemas fundamentales conforme a su significación; en la segunda parte se intentará remediar estas carencias, en cuanto a las cuestiones centrales al menos. Pero estas reflexiones no pueden concluirse sin aludir al menos a la concepción general de Marx respecto al desarrollo, y a las

---

112 *Grundrisse*, 31.

113 Lenin, *Obras completas*, vol. XXI, Viena-Berlín, 1931, p. 544.

perspectivas socialistas. Es sabido que su concepción del socialismo la deslindó ante todo como científica frente a las utópicas. Si entendemos esta delimitación desde el punto de vista de su ontología, resulta que en Marx el socialismo aparece como producto normal necesario de la dialéctica interna del ser social, del autodespliegue de la economía con todos sus presupuestos y consecuencias, la lucha de clases, mientras que entre los utópicos, un desarrollo múltiplemente fallido, debe ser corregido por decisiones, experimentos o dando el ejemplo. Esto ante todo significa que el papel central de la economía, no sólo hace posible la instauración del socialismo, sino que su función ontológica tampoco puede suspenderse en la realización del socialismo. Marx habla en *El capital* de que la esfera de la economía en el círculo de la vida de los hombres, incluso en el socialismo, sigue siendo «un reino de la necesidad». Marx con esto, se vuelve contra Fourier, cuya genial perspicacia crítica altamente valora, pero Fourier pensaba que en socialismo el trabajo se transformaría en una «especie de juego»; es al mismo tiempo una polémica expresa, una refutación de todas las concepciones según las que en el socialismo se entraría en una vida «sin economía». En sentido ontológico objetivo, el camino al socialismo es el desarrollo antes esbozado en el que por el trabajo, por el mundo desarrollado de la economía que de él surge, por su dialéctica inmanente como motor, se establece el ser social propiamente dicho, la especificidad del género humano consciente, no simplemente natural, mudo. La economía lleva consigo una socialidad cada vez más elevada de las categorías sociales. En las sociedades de clases, esto se cumple sólo de una manera que se objetiva como «segunda naturaleza» frente a los hombres. Este carácter fundamental de una objetividad enteramente independiente respecto a las alternativas singulares, permanece como algo insoslayable; Marx lo expresa con el carácter de «reino de la necesidad». El salto cualitativo consiste en que la «segunda naturaleza» también esté gobernada por los hombres, lo que ninguna sociedad de clases puede llevar a cabo. El capitalismo actual, por ejemplo, debe hacer de la esfera del consumo en forma nunca vista, una segunda naturaleza que domina a los hombres. La peculiaridad del capitalismo es que engendra una producción social en

nida en toda decisión, en toda posición teleológica, es insoslayable. Esto es muy diferente en cuanto a los contenidos y a las formas de valor. Estas, en sociedades determinadas pueden estar en relación antagónica con el proceso económico, y hacerlo efectivo en los más diversos niveles del desarrollo económico, y de modo muy significativo también, en el capitalismo. La superación del antagonismo, claramente expresada por Marx, se refiere también a este complejo de problemas: conforme a la fundamental estructura económica del ser social, de nuevo en la más estrecha ligazón con la índole de la esfera económica. En las citadas afirmaciones de Marx sobre el reino de la necesidad y de la libertad, no sólo se habla de la racionalidad económica óptima en cuanto al ordenamiento del desarrollo económico, sino también de que tal ordenamiento se cumple en las la condiciones más dignas y adecuadas a su naturaleza humana. Aquí se expresa claramente la base económica para sobrepasar la antinomia entre los valores económicos y los extraeconómico, en plena concordancia con la concepción que Marx siempre ha representado. En los *Manuscritos económico-filosóficos*, Marx ya entiende la relación del hombre con la mujer como la relación genérica natural. Esto es justo y significativo en doble sentido. Por un lado en esta relación se realiza el fundamento de la vida del género en inmediatez insuperable, y por otro no obstante se realiza en el curso del desarrollo de la humanidad en las formas que la producción en sentido más amplio le imprimen. (En el *Manuscrito* sigue la observación: «Las nuevas investigaciones de etnografía muestran que en los estadios primitivos del desarrollo económico esta relación ya está determinada por la estructura social correspondiente»). De esto se sigue un antagonismo permanente y permanentemente reproducido entre las necesidades económicas y sus consecuencias para el desarrollo conjunto del género humano. Que este antagonismo sólo aparece conscientemente en forma gradual, que su puesta de relieve sólo muy lentamente (hasta hoy) sobrepasa sus inicios esporádicos, y que con frecuencia se objetiva como falsa conciencia, muestra una vez más el carácter histórico de tales desarrollos, pero no cambia nada en cuanto al fundamento ontológico de las relaciones de los valores unos con otros. Por eso Marx pudo decir, aquí en concordancia con Fourier: «De

esta relación puede juzgarse el grado de desarrollo de instrucción del hombre»[118]. Aquí se ve la potente cotidianidad de esta situación, ahora el antagonismo entre el desarrollo económico y el «nivel de instrucción» es claramente visible. (Aquí nos ocupamos exclusivamente de las intuiciones de Marx. Que en la realización del socialismo bajo Stalin, en cuestiones decisivas se siguió un camino diferente, a veces opuesto incluso, ya lo hemos visto. Aquí, para que no surja malentendido metodológico alguno, debe tomarse posición frente a todas las concepciones que identifican el desarrollo estalinista del socialismo con la concepción de Marx, con el fin de cubrir decisiones erróneas o de conservarlas con falsas referencias a Marx, y que en parte comprometen el socialismo en general, porque presentan la teoría y la práctica de Stalin como concordante con Marx y Lenin. Sin poder entrar aquí detalladamente en estos grandes problemas, debe decirse que es extraordinariamente ingenuo [o demagógico] despachar una nueva formación tras un tan corto período [considerado históricamente] de realización. Aunque todavía serán necesarios decenios para volver al marxismo, también ese lapso de tiempo, desde el punto de vista histórico es relativamente corto.)

El reconocimiento de la eficacia de las alternativas, sobre todo en aquello en que se habla de sintetizar socio-prácticamente las acciones humanas, como hemos visto, no contradice la tendencia fundamental según leyes del desarrollo económico. Marx por ello pudo determinar la necesidad general del carácter cíclico de la economía capitalista de su tiempo, y así teóricamente con toda precisión la de las crisis. Pero también en esto se trataba de un conocimiento general de perspectivas y tendencias, con cuya ayuda Marx nunca ha afirmado que puedan determinarse ni aproximativamente el lugar y el momento de las crisis singulares. Desde este punto de vista deben también considerarse metodológicamente sus pronósticos sobre el socialismo. Marx, en la *Crítica del programa de Gotha* investiga ante todo las tendencias económicas más generales, penetrando realmente de manera notable en la primera fase de la tran-

---

118 MEGA, vol. I, p. 3; MEW, Volumen suplementario, vol. I, p. 595.

sición. Aquí afirma que la estructura del cambio de mercancías, en medio de transformaciones fundamentales, funciona de manera idéntica que en el capitalismo.

> Aquí claramente domina el mismo principio que regula el cambio de mercancías, en tanto que es cambio de valores iguales. El contenido y la forma han cambiado, porque en condiciones modificadas nadie puede dar nada fuera de su trabajo y porque, por otro lado, nada puede pasar a la propiedad del singular, fuera de los medios de consumo individual. Pero en lo que concierne a la distribución de los últimos entre los productores individuales, domina el mismo principio que en el cambio de mercancías equivalentes, se cambia tanto trabajo en una forma como en la otra.

Esto tiene para el sistema de mediación social consecuencias de mucho alcance. En medio de las transformaciones de la estructura de clases que el socialismo trae consigo, el derecho, según su esencia, sigue siendo derecho igual, por consiguiente «derecho burgués», aunque se desprende de su anterior carácter antagónico, o al menos lo atenúa. Luego Marx igualmente indica:

> Este derecho igual es derecho desigual para el trabajo desigual. No reconoce ninguna diferencia de clase, porque cada uno es trabajador como el otro; pero reconoce tácitamente las dotes individuales diferentes, y por el ello la capacidad de rendimiento de los trabajadores como un privilegio natural. Por ello, según su contenido, es un derecho desigual, como todo derecho.

Sólo en una fase más alta, en cuyos presupuestos socialmente humanos, y posibilitados por la economía, Marx indica la circunstancia devenida posible: «De cada uno según sus posibilidades, a cada uno según sus necesidades»[119]. Con esto cesa la estructura del cambio de mercancías, los efectos de la ley del valor

---

[119] *Obras escogidas*, vol. II, p. 580; MEW, cap. 19, p. 20.

Índice

AKAL BÁSICA DE BOLSILLO

Últimos títulos publicados

66 ADORNO, THEODOR W. *Dialéctica negativa – La jerga de la autenticidad.* Obra completa, 6.

67 ADORNO, THEODOR W. *Teoría estética.* Obra completa, 7.

68 ADORNO, THEODOR W. *Escritos sociológicos I.* Obra completa, 8.

73 ADORNO, THEODOR W. *Notas sobre literatura.* Obra completa, 11.

74 ADORNO, THEODOR W. *Filosofía de la nueva música.* Obra completa, 12.

78 ADORNO, THEODOR W. *Escritos musicales I-III.* Obra completa, 16.

84 CARROLL, LEWIS. *Alicia en el país de las maravillas – A través del espejo.*

85 KANT, IMMANUEL. *Pedagogía.*

86 LONDON, JACK. *Martin Eden.*

87 VIGOTSKY, LEV SEMENOVICH. *La imaginación y el arte en la infancia.*

88 SADE, MARQUÉS DE. *Las 120 jornadas de Sodoma.*

89 SADE, MARQUÉS DE. *Los infortunios de la virtud – El presidente burlado.*

90 LISÓN TOLOSANA, CARMELO. *Antropología cultural de Galicia.*

91 LISÓN TOLOSANA, CARMELO. *Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia.*

92 Lisón Tolosana, Carmelo. *Perfiles simbólico-morales de la cultura gallega.*
93 Lisón Tolosana, Carmelo. *La España mental 1: el problema del mal. Demonios y exorcismos en los siglos de oro.*
94 Lisón Tolosana, Carmelo. *La España mental 2: el problema del mal. Demonios y exorcismos en Galicia.*
95 Lisón Tolosana, Carmelo. *La Santa Compaña. Fantasías reales. Realidades fantásticas.*
96 Rabelais, François. *Gargantúa.*
97 Rabelais, François. *Pantagruel.*
98 Poe, Edgar Allan. *Historias extraordinarias.*
99 Vigotsky, Lev Semenovich / Leontiev, Alexis / Luria, Alexander Romanovich. *Psicología y pedagogía.*
100 Baudelaire, Charles. *Los paraísos artificiales.*
101 Politzer, Georges. *Principios elementales y fundamentales de filosofía.*
102 Michelet, Jules. *La bruja. Un estudio de las supersticiones en la Edad Media.*
103 AA.VV. *Antología de cuentos rusos.*
104 Reed, John. *Diez días que estremecieron el mundo.*
105 Lisón Tolosana, Carmelo. *Invitación a la antropología cultural de España.*
106 Burckhardt, Jacob. *La cultura del Renacimiento en Italia.*
107 Campanella, Tommaso. *La Ciudad del Sol.*
108 Vinci, Leonardo da. *Tratado de Pintura.*
110 Bouvier, Alain / George, Michel. *Diccionario Akal de matemáticas.*
111 Burguière, André (dir.). *Diccionario de ciencias históricas* (ed. económica).
112 Doron, Roland / Parot, Françoise (dirs.). *Diccionario Akal de Psicología.*
113 George, Pierre. *Diccionario de Geografía* (ed. económica).

114 Lévy, Elie. *Diccionario de física* (ed. económica).
115 Engels, Friedrich / Marx, Karl. *Manifiesto comunista.*
116 Twain, Mark. *Cuentos humorísticos.*
117 Jalil Gibrán, Gibrán. *El profeta. El loco. El vagabundo.*
118 Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación.*
119 Ponce, Aníbal. *Educación y lucha de clases.*
120 Greiner-mai, Herbert (dir.). *Diccionario Akal de literatura general y comparada.*
121 Dumas, Alejandro. *La dama de las camelias.*
122 Conrad, Joseph. *Los duelistas.*
123 Lagerlöf, Selma. *El maravilloso viaje de Nils Holgersson.*
124 Kafka, Franz. *El proceso.*
125 Kipling, Rudyar. *Los cuentos de así fue.*
126 Dostoievski, Fiodor. *El jugador.*
127 Hilgeman, Werner y Kinder, Hermann. *Atlas histórico mundial, I.*
128 Hilgeman, Werner y Kinder, Hermann. *Atlas histórico mundial, II.*
129 Bacon, Francis. *Nueva Atlántida.*
130 Von Kleist, Heinrich. *El cántaro roto. El terremoto en Chile. La marquesa de O…*

998 Lisón Tolosana, Carmelo. *Antropología cultural de Galicia.* Obra completa.
999 García Lorca, Federico. *Teatro de Lorca* (3 vol.).

Adorno, Theodor W. *Escritos sociológicos II.* En prensa.
Adorno, Theodor W. *Dialéctica de la Ilustración.* En prensa.
Adorno, Theodor W. *Escritos musicales IV.* En prensa.
Rousseau, Jean-Jacques. *Julia o la nueva Eloísa.* En prensa.

Filósofo húngaro, político y crítico literario, György Lukács (1885-1971) es considerado uno de los intelectuales marxistas más influyentes del siglo pasado.
Marcado por la filosofía de Kant y Weber, su obra, fundamental para la interpretación de las teorías de clase y la alienación del trabajo, influiría en el pensamiento de grandes figuras de la política del siglo XX como Ernesto *Che* Guevara.
La ontología del ser social es una obra que no sólo renueva la tradición de la gran filosofía clásica, sino que también permite extender los intereses filosóficos a ramas de la ciencia que se habían mantenido al margen en la reflexión filosófica contemporánea. Ningún otro filósofo, antes que Lukács, ha colocado tan fuertemente el énfasis sobre el trabajo como principio de hominización.
La presente traducción se ha realizado del original en alemán de su obra póstuma *La ontología del ser social.*

-akal-
www.akal.com

